AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
CIENCIAS SOCIALES

Maurice Halbwachs

Los marcos sociales de la memoria

Heredero y crítico de Durkheim, Maurice Halbwachs (1877-1945) fue el verdadero iniciador y teórico de la sociología de la memoria. Publicado por primera vez en 1925, su estudio *Los marcos sociales de la memoria* ha influido profundamente en historiadores y sociólogos; hoy adquiere toda su importancia cuando la cuestión de la memoria colectiva se hace presente como nunca. Reeditar y traducir ahora este texto significa ser fiel a la lección de Halbwachs sobre el recuerdo: reconstruir el pasado en función del presente. Pero la lealtad cultural es, tal vez, una ilusión; hoy el término de *memoria colectiva* inventado por él en el presente estudio se encuentra tan utilizado que ninguno considera ventajoso saber lo que significa.

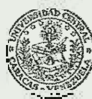
Una obra resulta clásica desde el punto de vista sociológico y para una sociedad determinada si es percibida como una ocasión de progreso cultural. El autor es un clásico de nuestro tiempo al permitir su pensamiento múltiples pista nuevas. Halbwachs cimentará el progreso en una ontología vinculada al pensamiento colectivo; el progreso incorpora, por un lado, una memoria fiel a la tradición que es examinada por ella, y por otro, una razón atenta a los valores del mundo presente y a sus determinaciones.

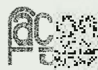
Esta edición viene acompañada de un postfacio de Gérard Namer, profesor de Sociología y estudioso del pensamiento de Halbwachs que, gracias a la lectura de sus cuadernos, ilumina innovadoramente su obra.

M. Halbwachs publicó entre otros títulos: *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (1913), *La Morphologie sociale* (1938), *La Mémoire collective* (1949), *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1955).

ISBN: 84-7658-692-2

Universidad de Concepción
Facultad de Ciencias Sociales





AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
CIENCIAS SOCIALES

Colección dirigida por Josetxo Beriain

39

Maurice Halbwachs

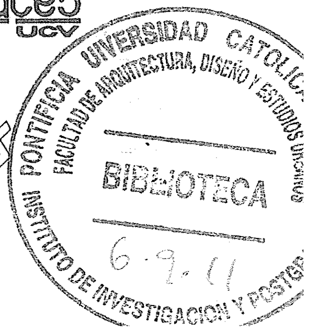
LOS MARCOS SOCIALES DE LA MEMORIA

Postfacio de Gérard Namer
Traducción de Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica

Esta obra se beneficia del apoyo del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. García Lorca)

Ouvrage publié avec le concours du Ministère francais chargé de la Culture - Centre National du Livre

Universidad de Concepción
Facultad de Ciencias Sociales



Los marcos sociales de la memoria / Maurice Halbwachs ; postfacio de Gérard Namer ; traducción de Manuel A. Baeza y Michel Mujica. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; Concepción : Universidad de la Concepción ; Caracas : Universidad Central de Venezuela, 2004
431 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 39)

Tít. original: "Les cadres sociaux de la mémoire"
ISBN: 84-7658-692-2

1. Memoria - Aspectos sociales 2. Psicología social 3. Usos y costumbres - Aspectos sociológicos 4. Historia social I. Universidad de la Concepción. Fac. de CCSS (Concepción) II. Universidad Central de Venezuela. Fac. de CCEE y SS (Caracas) III. Namer, Gérard, post. IV. Baeza, Manuel A., trad. V. Mujica, Michel, trad. VI. Título VII. Colección
301.151

Título original: *Les cadres sociaux de la mémoire*
Primera edición en Anthropos Editorial: 2004

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.editorial-anthropos.com
En coedición con la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción, Chile, y la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela
ISBN: 84-7658-692-2
Depósito legal: B. 29.243-2004
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO

Recientemente, cuando hojeábamos un viejo volumen del *Magasin Pittoresque*, leímos una singular historia de una niña de 9 o 10 años que fue encontrada en los bosques, en las inmediaciones de Châlons, en 1731. Nunca se supo ni de dónde venía ni en qué lugar había nacido y, además, ella no guardó ningún recuerdo de su infancia. Relacionando los detalles dados por ella de diversas etapas de su vida, pudimos inferir que nació en el norte de Europa y, cabe sospechar, donde los esquimales, y que fue llevada para las Antillas y finalmente para Francia. Ella aseguraba haber atravesado dos veces considerables extensiones de mar, y parecía turbarse cuando se le mostraban imágenes que representaban chozas y embarcaciones del país de los esquimales, o focas, o caña de azúcar u otros productos de islas de América. Además, creía recordar con muchísima nitidez que había sido esclava de una señora que la estimaba considerablemente, pero que el amo, no pudiendo soportarla, la había hecho embarcar.[1]

Si reproducimos este relato, del que desconocemos su autenticidad y que sólo conocemos de segunda mano, es porque nos permite comprender en qué sentido podemos decir que la memoria depende del entorno social. A los 9 o 10 años, un niño posee numerosos recuerdos, recientes y también lejanos.

1. *Magasin Pittoresque*, 1849, p. 18. Como referencias el autor expresa: «Escribí sobre este tema un artículo en el *Mercure de France*, septiembre 173. (la última cifra está en blanco), y un breve opúsculo en 1755 (del que no indica el título) del cual tomamos este relato».

¿Qué pasaría si lo separaran bruscamente de los suyos, transportándolo a un país donde no se habla su lengua, en donde ni el aspecto de sus habitantes, ni de los lugares, ni de sus hábitos y costumbres, no tienen nada que le resulte familiar para ese entonces? El niño ha abandonado una sociedad para pasar a otra. Parece que en un primer momento haya perdido la facultad de recordar en esta última todo lo que ha hecho, todo lo que le impresionaba y que recordaba, sin ningún esfuerzo, en la sociedad de origen. Para que ciertos recuerdos inciertos e incompletos reaparezcan, es necesario que en la sociedad donde se encuentra en el momento presente, se le muestre al menos imágenes que reconstruyan el grupo y el medio de donde él ha sido arrancado.

El ejemplo anterior no es más que un caso extremo. Pero si examinamos más de cerca el modo como recordamos, reconoceremos —indudablemente— que la mayoría de nuestros recuerdos se manifiestan en el momento que nuestros parientes, amigos u otras personas los evocan. Muchas veces nos asombramos cuando leemos en los tratados de psicología donde se estudia el tema de la memoria, que el hombre pueda ser estudiado como un ser aislado. Parece que para comprender nuestras operaciones mentales, debemos partir del individuo y cortar todos los lazos que lo unen con la sociedad de sus semejantes. Sin embargo, es en la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza. Contemos en una jornada el número de recuerdos que hemos revivido, de momentos en que hemos tenido relaciones directas o indirectas con otros hombres. En esos casos, nos daremos cuenta que la mayoría de las veces utilizamos el recurso de nuestra memoria para responder a preguntas que otras personas nos plantean, o que suponemos podrían hacérnoslas, y que además, para responderlas, tenemos que colocarnos en su lugar, haciéndonos ver como parte del mismo grupo o de grupos semejantes. Pero podemos preguntarnos si aquello que es cierto para un gran número de nuestros recuerdos no podría serlo para todos. Lo más usual es que yo me acuerdo de aquello que los otros me inducen a recordar, que su memoria viene en ayuda de la mía, que la mía se apoya en la de ellos. Al menos, en estos casos, la manifestación de mis recuerdos no tiene nada de misterioso.

No hay que averiguar si se encuentran o se conservan en mi cerebro o en una recóndita parte de mi espíritu, donde yo sería, por lo demás, el único que tendría acceso. Puesto que los recuerdos son evocados desde afuera, y los grupos de los que formo parte me ofrecen en cada momento los medios de reconstruirlos, siempre y cuando me acerque a ellos y adopte, al menos, temporalmente sus modos de pensar. ¿Pero realmente es así en todos los casos?

Es en este sentido que existiría una memoria colectiva y los marcos sociales de la memoria, y es en la medida en que nuestro pensamiento individual se reubica en estos marcos y participa en esta memoria que sería capaz de recordar. Así se comprenderá que nuestro estudio se inicie por uno e inclusive dos capítulos consagrados al sueño,[2] si se observa que el hombre que duerme se encuentra durante cierto tiempo en un estado de aislamiento parecido, al menos, a una situación que viviría si no estuviera en contacto y en relación con ninguna sociedad. En ese momento no es capaz y no tiene ninguna necesidad de apoyarse en esos marcos de la memoria colectiva, aunque es posible sopesar la acción de esos marcos, observando lo que llega a ser la memoria individual cuando esta acción no se ejerce más.

Ahora bien, cuando explicamos de este modo la memoria de un individuo por la memoria de los otros. ¿No estaríamos girando alrededor de un círculo vicioso? En efecto, sería necesario explicar cómo los otros recuerdan, y el mismo problema parecería plantearse de nuevo en los mismos términos.

Si el pasado reaparece, importa muy poco saber si reaparece en mi conciencia o en las conciencias de otros. ¿Por qué reaparece? ¿Reaparecería si no se conservaba? No es por casualidad que en la Teoría Clásica de la Memoria, tras estudiar la adquisición de los recuerdos, se estudia su conservación, antes de dar cuenta de su evocación. Ahora bien, si no queremos explicar la adquisición de los recuerdos por medio del mecanismo de los procesos cerebrales (explicación que por otra parte es bastante confusa y que plantea serias objecio-

2. El primer capítulo, que ha sido el punto de partida de nuestra investigación, fue publicado bajo forma de artículo, un poco más o menos en los mismos términos en que lo reproducimos en la *Revue Philosophique* (enero-febrero 1923).

nes), parece que no existe otra alternativa que admitir que los recuerdos, en tanto que estados psíquicos, subsisten en el espíritu bajo forma inconsciente, para llegar a ser conscientes cuando se les recuerda. Así, sólo en apariencia el pasado se destruiría y desaparecería. Cada espíritu individual tendría detrás de sí toda la sucesión de sus recuerdos. Desde ahora, se puede reconocer si se desea, que las diversas memorias se entreayudan y se prestan recíproco apoyo. Pero eso que llamamos los marcos colectivos de la memoria serían el resultado, la suma, la combinación de los recuerdos individuales de muchos miembros de una misma sociedad. Estos marcos ayudarían, en el mejor de los casos, a clasificar, a ordenar los recuerdos de los unos en relación con los de los otros. Sin embargo, no explicarían la memoria misma, puesto que la darían por existente.

El estudio del sueño nos había ya procurado argumentos consistentes en contra de la tesis de la permanencia de los recuerdos en el estado inconsciente. Sin embargo, era necesario mostrar que fuera del sueño, el pasado, en realidad, no se manifestaba tal cual es y que todo parece indicar que no se conservaba, sino que era reconstruido desde el presente.[3] Del mismo modo, era preciso afirmar que los marcos colectivos de la memoria no están formados luego de un proceso de combinación de los recuerdos individuales. Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son —precisamente— los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad. Los capítulos 3 y 4 de este libro estarán dedicados a estudiar la reconstrucción del pasado y la localización de los recuerdos.

---

3. Claro que no planteamos poner en entredicho que nuestras impresiones se mantengan algún tiempo, y algunas veces, mucho tiempo después de que ellas se produjeran. Pero esta «resonancia» de las impresiones no debe confundirse con lo que corrientemente se entiende por «conservación de los recuerdos». Ella varía de un individuo a otro y, por qué no plantearlo de especie a especie, de modo independiente de toda influencia social. Este es un campo de conocimiento propio de la psico-fisiología, como la psicología sociológica tiene el suyo.

Después del estudio de los capítulos anteriores, en buena parte crítico, y en donde la intención era, sin embargo, crear las bases de una Teoría Sociológica de la Memoria, no nos quedaba más que estudiar de modo directo y en sí misma a la memoria colectiva. No era suficiente demostrar que los individuos cuando recuerdan utilizan siempre los marcos sociales. Es desde el punto de vista del grupo o de los grupos donde era forzoso colocarse. Además, los dos problemas no sólo son solidarios sino que no son más que uno. Asimismo, podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en las memorias individuales. Es por eso que los tres últimos capítulos están dedicados a las memorias colectivas de las tradiciones familiares, de los grupos religiosos y de las clases sociales. También es cierto que existen otras formas de sociedad y de memoria social, pero como estamos obligados a delimitar nuestro campo de trabajo, hemos escogido aquellas formas de sociedad y de memoria social que nos parecían las más relevantes frente a aquellas que en investigaciones anteriores nos permitieron plantear el estudio de un modo más adecuado. Es, sin duda, por esta última razón que nuestro capítulo sobre las clases sociales supera a los otros en extensión. Aquí hemos reencontrado e intentado desarrollar algunas ideas que habíamos entrevisto y manifestado en otras partes.

CAPÍTULO I

EL SUEÑO Y LAS IMÁGENES-RECUERDOS

«Muy a menudo, dice Durkheim,[1] nuestros sueños nos conectan con acontecimientos pasados; revemos lo que ya hemos visto o hecho estando despiertos, ayer, anteayer, durante nuestra juventud, etc.; y esta especie de sueños son frecuentes y tienen un lugar bastante considerable en nuestra vida nocturna.» Precisa, enseguida, lo que entiende por «sueños que se remiten a acontecimientos pasados»: se trata de «revertir el curso del tiempo», de «imaginar que se ha vivido durante el sueño una vida que se sabe ya transcurrida desde hace mucho tiempo» y, en síntesis, de evocar «recuerdos tal como se tienen durante el día, aunque de una particular intensidad». A primera vista, esta indicación no sorprende. En el sueño, los estados sicológicos más diversos, los más complicados, aquellos mismos que suponen actividad, un cierto gasto de energía espiritual, pueden presentarse. ¿Por qué, en las reflexiones, en las emociones, en los razonamientos, no se mezclarían recuerdos? No obstante, cuando examinamos los hechos desde más cerca, esta proposición parece menos evidente.

Preguntémonos si, entre las ilusiones de nuestros sueños, no se intercalan recuerdos que tomamos por realidades. A esto se responderá quizá diciendo que toda la materia de nuestros sueños proviene de la memoria, que los ensueños son precisamente recuerdos que no reconocemos en el momento, pero que, en muchos casos, es posible al despertar el reencuentro con la naturaleza y el origen. Nos lo creemos, sin dificultad.

1. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 79.

Pero lo que se necesitaría establecer (y es exactamente lo que está dicho en el fragmento que hemos citado) es qué acontecimientos completos, escenas enteras de nuestro pasado, se reproducen tal cual en el sueño, con todas sus particularidades, sin ninguna mezcla de elementos que se remitan a otros acontecimientos, a otras escenas, o que sean puramente ficticios, de tal modo que al despertar podamos decir, no solamente: ese sueño *se explica* por lo que he hecho o visto en tales circunstancias, sino: ese sueño *es el recuerdo exacto, la reproducción pura y simple* de lo que he hecho o visto en tal momento y en tal lugar. Es eso, y eso solamente que puede significar: «revertir el curso del tiempo» y «revivir» una parte de la vida.

Pero, ¿no somos demasiado exigentes? Y planteado en estos términos, ¿no es que el problema se resuelve de inmediato por el absurdo, o más bien dicho ni siquiera se plantea, en tanto la solución es evidente? Si evocáramos en el sueño recuerdos de tal modo circunstanciados, ¿cómo no los reconoceríamos, durante el sueño mismo? Entonces la ilusión se derrumbaría súbitamente, y cesaríamos de soñar. Pero supongamos que tal escena pasada se reproduzca con algunos cambios muy débiles, aunque justo lo suficientemente importantes para que nos llenemos de desconfianza. El recuerdo está allí, recuerdo preciso y concreto; pero hay algo así como una actividad latente del espíritu que interviene para desmarcarlo, y que es como una defensa inconsciente del sueño contra el despertar. Por ejemplo, me veo frente a una mesa en torno a la cual hay jóvenes personas: uno habla; pero en el lugar de un estudiante, se encuentra un pariente mío, que no tiene ninguna razón para estar allí. Ese simple detalle basta para impedirme acercar ese sueño al recuerdo del cual es la reproducción. Empero, ¿no tendría yo el derecho, al despertar, y cuando yo hubiese efectuado ese acercamiento, de decir que aquel sueño no era más que un recuerdo?

Esto conduce a decir que no podríamos revivir nuestro pasado en el sueño sin reconocerlo, y que de hecho todo acontece como si reconociéramos de antemano esos sueños nuestros que no son o que no tienden a ser más que recuerdos realizados, puesto que los modificamos inconscientemente con el fin de mantener nuestra ilusión. Pero de entrada, ¿por qué un recuerdo, aun siendo vagamente reconocido, nos desper-

taría? Existen casos en los cuales, incluso al continuar soñando, tenemos el sentimiento que soñamos, e incluso hay algunos en que recomenzamos varias veces exactamente el mismo sueño, con intervalos de vigilia más o menos largos, con tal nitidez que en el momento en que reaparece tenemos pálidamente conciencia de que no es más que una repetición: y sin embargo no nos despertamos. Por otra parte, ¿es verdaderamente inconcebible que un recuerdo propiamente tal, que reproduce una parte de nuestro pasado íntegramente, sea evocado sin que lo reconozcamos? La cuestión consiste en saber si, en verdad, esta disociación entre el recuerdo y el reconocimiento se realiza: el sueño podría ser al respecto una experiencia «crucial», si nos revelara que el recuerdo no reconocido se produce a veces durante el sueño. Hay al menos una concepción de la memoria de la cual se desprendería que el recuerdo puede ser reproducido sin ser reconocido. Supongamos que el pasado se conserva sin cambios y sin lagunas en el fondo de la memoria, es decir que nos resulte posible en todo instante revivir cualquier acontecimiento de nuestra vida. Solamente algunos de esos recuerdos reaparecerán durante el estado de vigilia; como, en el momento en el cual los evocaremos, permaneceremos en contacto con las realidades del presente, no podremos reconocer elementos del pasado. Pero, durante el sueño, mientras que ese contacto está interrumpido, supongamos que los recuerdos invaden nuestra conciencia: ¿cómo los reconoceríamos nosotros en tanto que recuerdos? No hay ya más un presente al cual remitirse para poder hacerles oposición; puesto que son el pasado no tal cual se le revé a distancia sino tal cual se llevó a cabo cuando era presente, no hay nada en ellos que revele que no se presentan frente a nosotros por la primera vez. De este modo, nada se opone, teóricamente, para que nuestros recuerdos ejerzan sobre nosotros una suerte de acción alucinatoria durante el sueño, sin que tengan necesidad, para no ser reconocidos, de disimularse o de desfigurarse.

* * *

Desde hace un poco más de cuatro años (exactamente desde enero de 1920) hemos examinado nuestros sueños desde el

punto de vista que nos interesa, es decir con el propósito de descubrir si contenían escenas completas de nuestro pasado. El resultado ha sido claramente negativo. Nos ha sido posible, muy a menudo, reencontrar tal pensamiento, tal sentimiento, tal actitud, tal detalle de un acontecimiento de la víspera que había entrado en nuestro sueño, pero nunca hemos realizado en sueño un recuerdo.

Nos dirigimos a ciertas personas que se habían ejercitado en observar sus visiones nocturnas. Kaploun nos escribe: «Jamás sucedió que yo sueñe una escena vivida. En sueño, la parte de agregados y de modificaciones debidas al hecho de que el sueño es una escena que se realiza, es considerablemente más grande que la parte de elementos recogidos de lo real vivido recientemente o, si se quiere, de lo real de donde son extraídos los elementos integrados en la escena soñada». De una carta que nos dirigió Henri Piéron destacamos el siguiente fragmento: «No he revivido, en mis sueños —que he anotado sistemáticamente durante un tiempo— periodos de vida de la víspera bajo una forma idéntica: he reencontrado a veces sentimientos, imágenes, episodios más o menos modificados, sin más». H. Bergson nos ha dicho que soñaba bastante, y que no se acordaba de ningún caso en el que haya reconocido, al despertar, en algunos de sus sueños lo que él llama un recuerdo. Agregó, no obstante, que tenía a veces *el sentimiento* de que, durante el sueño profundo, había descendido hacia su pasado: volveremos más tarde al tratamiento de esta reserva.

Hemos leído, por último, la mayor cantidad que nos ha sido posible leer de descripciones de sueños, sin encontrar exactamente lo que buscábamos. En un capítulo dedicado a la «Litteratur» de los problemas del sueño[2] Freud escribe: «El sueño no reproduce sino fragmentos del pasado. Es la regla general. No obstante, hay excepciones: un sueño puede reproducir un acontecimiento tan exactamente (*vollständig*) como la memoria durante el estado de vigilia. Delboeuf nos habla de uno de sus colegas de universidad (actualmente profesor en Viena): éste, durante el sueño, ha rehecho una peligrosa excursión en coche en la cual escapó a un accidente sólo por milagro; todos los detalles se encontraban reproducidos. Miss

2. Freud, *Die Traumdeulung*, 1.ª edición 1900, p. 13.

Calkins menciona dos sueños que reproducían exactamente un acontecimiento de la víspera, y yo mismo tendría la ocasión de citar un ejemplo que conozco de la reproducción exacta en sueño de un acontecimiento de la infancia». Freud no parece haber observado directamente ningún sueño de ese tipo.

Examinemos estos ejemplos. He aquí cómo Delboeuf comenta el sueño que le ha sido contado por su amigo y antiguo colega, el célebre cirujano Gussenbauer, en adelante profesor de la Universidad de Praga.[3] «Él había recorrido un día en coche un camino que une dos localidades de las cuales he olvidado los nombres que, en un cierto tramo, presenta una pendiente rápida y una curva peligrosa. El cochero habiendo azotado demasiado vigorosamente a los caballos, éstos se encabritaron, y vehículo y viajero estuvieron a punto cien veces de rodar en un precipicio, o de estrellarse contra las rocas que se levantaban al otro lado del camino. Últimamente el Sr. Gussenbauer soñó que rehacía el mismo trayecto y, una vez llegado a ese lugar, recordó en sus más ínfimos detalles el accidente del cual bien pudo ser víctima.» Resulta de este texto que Freud lo entendió bastante mal, o conservó un recuerdo inexacto: por cuanto el profesor en cuestión rehace sin duda en sueño el mismo trayecto (no nos dice por lo demás si va en coche, si se trata del mismo coche, etc.), pero no la misma excursión en donde escaparía de nuevo al mismo accidente. Se extrema, en sueño, en recordar el accidente, una vez llegado al lugar en donde se produjo. Ahora bien, es una cosa distinta que soñar que se recuerda de un acontecimiento de la víspera, y de encontrarse, en sueño, en la misma situación de asistir o de participar en los mismos acontecimientos que cuando se estaba despierto. Esta confusión es, por decir lo menos, extraña.

Podemos sustituir este ejemplo por aquel que es mencionado por Foucault, igualmente de segunda mano, y que Freud no podía por supuesto conocer.[4] Se trata de un médico que, habiendo estado muy afectado por una operación en la cual ha debido mantener las piernas del paciente al cual no se podía administrar el cloroformo, vuelve a ver durante una veintena de noches el mismo acontecimiento: «Yo veía el cuerpo dis-

3. Delboeuf, «Le sommeil et les rêves», *Revue Philosophique* (1880), p. 640.
4. Foucault, *Le rêve, études et observation*, París, 1906, p. 210.

puesto sobre una mesa y los médicos como en el momento de una operación». Después, al despertar, la imagen permanecía en el espíritu, no alucinatoria, sino extremadamente viva. Apenas comenzaba a quedarse dormido y la misma visión le despertaba. La imagen regresaba también algunas veces durante el día, aunque entonces ésta era menos viva. El cuadro imaginativo era siempre el mismo, y presentaba un recuerdo exacto del acontecimiento. Al fin, la obsesión cesó de producirse. Podemos preguntarnos si el hecho en cuestión, después del momento en que se produjo, y antes de que se le haya revisto en sueño por la primera vez, no se ha impuesto muy poderosamente en la mente del sujeto para que reemplace al recuerdo una imagen tal vez reconstruida en parte, de tal manera que no quedamos enfrentados al acontecimiento en sí mismo, sino a una o a varias reproducciones sucesivas del acontecimiento y que han podido alimentar durante algún tiempo la imaginación de aquel que le vuelve a ver en sueño. Desde el momento, en efecto, que un recuerdo se ha reproducido varias veces, no corresponde ya más a la serie cronológica de acontecimientos que no tienen lugar sino una vez; o más bien, a ese recuerdo (admitiendo que subsiste como tal en la memoria) se superponen una o varias representaciones, pero éstas no corresponden ya a un acontecimiento que no se ha visto sino una vez, puesto que se le ha vuelto a ver varias veces en pensamiento. Así es que hay pertinencia en distinguir del recuerdo de una persona, vista en un lugar y en un momento determinado, la imagen de esta persona, tal como la imaginación ha podido reconstruirla (si no se la ha vuelto a ver), o tal como ella resulta de varios recuerdos sucesivos de la misma persona. Tal imagen puede reaparecer en sueño, sin que se pueda decir que se evoca entonces un recuerdo propiamente tal.

Podemos acercar a esta observación aquella que entrega Brierre de Boismont, según Abercrombie.[5] «Uno de mis amigos, dice Abercrombie, empleado en uno de los principales bancos de Glasgow en calidad de cajero, estaba en su despacho cuando un individuo se presentó reclamando el pago de

5. Brierre de Boismont, en su libro, *Des hallucinations* (3.ª edición 1852, p. 259) según Abercrombie, *Inquiries concerning the intellectual powers*, Londres, 11.ª edición 1841 (la 1.ª edición es de 1830). No hemos podido consultar sino la 12.ª edición.

una suma de 6 libras esterlinas. Había varias personas que le precedían y que esperaban su turno; pero metía tanto ruido y, sobre todo, era tan insoportable por su tartamudeo que uno de los asistentes rogó al cajero que le pagara y así poder desligarse de él. Éste otorgó derecho a la demanda con un gesto de impaciencia y sin tomar nota de este asunto [en lugar de este último segmento de la frase, encontramos en Abercrombie: "y no pensó más en este asunto"]. A fin de año, es decir ocho o nueve meses después, el balance de las libras no pudo ser cerrado; había siempre un error de 6 libras. Mi amigo pasó inútilmente varias noches y varios días intentando hallar la causa de ese déficit; vencido por el cansancio, regresó a su domicilio, se fue a la cama, y soñó que estaba en su oficina, que el tartamudo se presentaba y, de pronto, todos los detalles de este asunto se rediseñaron fielmente en su mente. Despertó con la cabeza impregnada de su sueño y con la esperanza de descubrir lo que había buscado en vano. Tras haber examinado sus libros, reconoció en efecto que esta suma no había sido inscrita en su libro diario y que esto correspondía exactamente al error.» Eso es todo lo que dice Brierre de Boismont. Ahora bien, remitiéndonos al texto de Abercrombie, vemos que lo que el autor encuentra sobre todo extraordinario es que el cajero haya podido recordar en sueño un detalle que en su momento no había dejado ninguna impresión en su mente, y que ni siquiera lo había sospechado, el hecho de que no había registrado el pago. Pero he aquí lo que ha podido suceder. El cajero, los días anteriores al sueño, se acordó de esta escena que lo había sorprendido: el recuerdo, a menudo evocado, sobre el cual ha reflexionado varias veces, se convirtió en una simple imagen. Ha debido suponer, por otra parte, que había omitido inscribir un pago. Es natural que esta imagen, y esta superposición que le preocupaba, se hayan reunido en el sueño. Pero ni una ni otra eran en propiedad recuerdos. Esto no explica, evidentemente, que el hecho así imaginado en sueño haya sido reconocido como exacto. Pero existen coincidencias extrañas.

En cuanto a la observación de Miss Calkins,[6] ésta es directa. Aunque todo lo que nos dice se reduce a esto: «C. (es ella

6. Calkins, «Statistics of dreams», *The American Journal of Psychology*, vol. V (1893), p. 323.

que se designa de este modo) soñó dos veces el detalle exacto de un acontecimiento que precedía inmediatamente (al sueño). Es un caso de la especie más simple de imaginación mecánica». Ella añade, en nota, es verdad: «es inexacto llamarlo, como hace Maury, "recuerdo ignorado", o "memoria... no consciente". La memoria se distingue de la imaginación en cuanto el acontecimiento es llevado conscientemente al pasado y al yo». Pero no discutamos acerca de términos y de definiciones. Lo que importa es que los sueños a los cuales se alude sean aquellos que hemos buscado en vano hasta ahora. Desgraciadamente, ninguno de ellos nos es descrito. Es tanto o más lamentable por el hecho de que este estudio ha sido realizado, en poco tiempo, con una gran cantidad de sueños. Miss Calkins ha tomado nota durante cincuenta y cinco noches, sobre 205 sueños, a razón de cerca de cuatro sueños por noche; el segundo observador, S..., ha observado, durante cuarenta y seis noches, 170 sueños, sin advertir aquellos que nos interesan. La encuesta ha durado entre seis y ocho semanas. Tales condiciones son algo anormales. Se necesitaría por lo demás que supiéramos, por un lado, lo que Miss Calkins entiende por «el detalle exacto de un acontecimiento», por otra parte en qué consistía el acontecimiento que precedía y, por último, si no había existido realmente ningún intervalo entre el acontecimiento y la noche en la cual ella ha soñado.

Nos queda el sueño del cual Freud tuvo conocimiento. No indica la página de su libro en la cual hace referencia. Este solamente, entre todos los que ha descrito, corresponde más o menos a lo que deja prever: uno de sus colegas le ha contado que había visto en sueño, poco tiempo antes, a su antiguo preceptor en una actitud inesperada. Estaba acostado cerca de una mucama (que había permanecido en la casa hasta que ese colega cumpliera 11 años de edad). El lugar en donde acontecía la escena aparecía en sueño. El hermano del soñador, de mayor edad, le confirmó la realidad de lo que había visto en sueño. «Tenía un recuerdo nítido, pues él tenía entonces seis años. La pareja le hacía beber cerveza para emborracharle, y no se preocupaba del más pequeño, de tres años, que dormía, sin embargo, en la habitación de la mucama.»[7] Freud no nos

7. Freud, *op. cit.*, p. 129.

indica si esta representación era un recuerdo definido que se conectara con una noche determinada, con un acontecimiento en donde el soñador no hubiese sido testigo no más de una vez, o más bien una asociación de ideas de un carácter más general. No dice tampoco que la escena se haya reproducido en todos sus detalles. El hecho, si es exacto, no es menos interesante. Podemos aproximarlo a ejemplos del mismo tipo, tomados de otros autores.

Maury cuenta lo siguiente:[8] «Pasé mis primeros años en Meaux, y yo me dirigía a menudo a un lugar próximo llamado Trilport». Su padre construía un puente. «Una noche, me encuentro soñando que estoy en los días de mi infancia, y jugando en ese pueblo de Trilport». Ve un hombre que lleva un uniforme, y que le dice su nombre. Al despertar, no tiene ningún recuerdo que le vincule a ese nombre. Pero pregunta a una vieja mucama, quien le dice que así se llamaba el vigilante del puente que su padre había construido. Uno de sus amigos le ha dicho que, a punto de regresar a Montbrisson, en donde había vivido, siendo niño, veinticinco años atrás, soñó que se encontraba cerca de esta ciudad con un desconocido, que le había dicho que era un amigo de su padre, y que se llamaba T... El soñador sabía que había conocido a alguien con ese nombre, pero no se acordaba de su aspecto: encontró efectivamente a ese hombre, parecido a la imagen de su sueño, aunque algo más viejo.

Hervey de Saint-Denis[9] cuenta que una noche se vio en sueño en Bruselas, frente a la iglesia de Saint-Gudule. «Yo me paseaba tranquilamente, recorriendo una calle muy concurrida, bordeada de numerosas tiendas cuyos letreros llamativos estiraban sus largos brazos por encima de los transeúntes.» Como se da cuenta que está soñando, y se acuerda, en el sueño, de no haber estado nunca en Bruselas, se pone a examinar con atención extrema una de las tiendas, con el fin de poder reconocerla más tarde. «Era la de una sombrerería... Me llamó la atención primero el letrero en donde habían dos brazos cruzados, uno rojo y otro blanco, saliendo sobre la calle, y sobrepuesto como si se tratase de una corona, había un enor-

8. Maury, *Le sommeil et les rêves*, 4.ª edición 1878, p. 92.
9. Hervey de Saint-Denis, *Les rêves et les moyens de les diriger*, París, 1867, p. 27.

me bonete de algodón rayado. Leí varias veces el nombre del comerciante para poder retenerlo: distinguí el número de la casa, así como la forma ojival de una pequeña puerta, adornada en lo alto con una cifra enlazada.» Unos meses después, él visita Bruselas, y busca en vano «la calle de los letreros multicolores y de la tienda soñada». Varios años pasan. Se encuentra ahora en Frankfurt, ciudad a la cual había viajado ya «durante sus más jóvenes años». Entra en la Judengasse. «Todo un conjunto de indefinibles reminiscencias comenzó vagamente a ampararse de mi mente. Me esforzaba por descubrir la causa de esta impresión singular.» Y se acuerda entonces de sus inútiles búsquedas en Bruselas. La calle en donde se encuentra es claramente la calle de su sueño: los mismos letreros caprichosos, el mismo público, el mismo movimiento. Descubre la casa, «tan exactamente igual a aquélla de mi antiguo sueño que me parecía haber efectuado un retorno seis años atrás y no haberme todavía despertado».

Todos esos sueños tienen un carácter común; se trata de recuerdos de infancia, completamente olvidados a través de un tiempo indeterminado y que no se pueden precisar durante el tiempo de vigilia, incluso después que el sueño los ha evocado; vuelven, mezclados a nuestras fantasías, y se requiere ser ayudados por la memoria de otros, o llevar a cabo una pesquisa y una verificación objetiva, para constatar que corresponden en efecto a realidades anteriormente percibidas. Ahora bien, sin duda no se trata de escenas completas que reaparecen, sino un nombre, un rostro, la indicación de una calle, de una casa. Todo esto no forma parte, sin embargo, de nuestra experiencia familiar, de los recuerdos que no nos extrañamos al reencontrar, en estado fragmentario, en nuestros sueños, porque son recientes, o porque sabemos que despiertos poseemos sobre ellos un cierto control, porque en definitiva hay muchas razones para que entren en la categoría de los productos de nuestra actividad imaginativa. Al contrario, se requeriría admitir que los recuerdos de nuestra infancia se han estereotipado, que son, desde el comienzo, y permanecen, como dice Hervey de Saint-Denis, imágenes clichés, de las cuales nuestra conciencia no ha tenido conocimiento de nada más a partir del momento en que se han grabado «en los registros de nuestra memoria». ¿Cómo cuestionar que, en

los casos en los cuales reaparecen, se trata de una parte, de una parcela de nuestro lejano pasado que sube a la superficie?

No estamos convencidos que esas reminiscencias de la infancia correspondan a lo que llamamos recuerdos. Si no nos acordamos de nada de ese período de vigilia, ¿no es porque lo que podemos reencontrar se reduce a impresiones demasiado vagas, a imágenes demasiado mal definidas, para ofrecer algún contacto con la memoria propiamente tal? La vida consciente de los niños más pequeños se acerca en muchos aspectos al estado de espíritu del hombre que sueña, y si conservamos pocos recuerdos, es tal vez por esta misma razón: los dos ámbitos, aquél de la infancia y aquél del sueño, esa ínfima cantidad de recuerdos que constituyen excepción, oponen el mismo obstáculo a nuestras miradas: son los únicos períodos en los cuales los acontecimientos no están comprendidos en la serie cronológica en donde toman lugar nuestros recuerdos del estado de vigilia. Es entonces bastante poco convincente que hayamos podido, en la primera infancia, formar percepciones suficientemente precisas para que el recuerdo que ellas nos han dejado, cuando reaparece, sea en sí mismo tan preciso como se nos dice. El parecido entre la imagen del sueño y el rostro real, en el segundo sueño citado por Maury no constituye una identidad: en veinticinco años, los rasgos no pueden no transformarse: quizás, si la persona tiene un parecido real con su imagen, ¿esto se debe a que la imagen misma es bastante brumosa? Hervey de Saint-Denis cree haberse asegurado de que la casa vista en realidad era efectivamente tal como aquella vista en sueños porque, desde su despertar, ha dibujado los detalles con gran precisión. Lo que deberíamos saber es a qué edad exactamente la ha visto. Si «durante sus más jóvenes años» significa entre los 5 y 6 años, parece cuestionable que haya podido conservar un recuerdo tan detallado, puesto que a esa edad no se percibe más que el aspecto general de los objetos.[10] No nos dice, por lo demás, que, cuando la ha revisto, se ha remitido a su dibujo: pero, de inmediato, le ha parecido que se

10. Es a los 7 años solamente, según Binet, que un niño puede indicar vacíos de figura, es decir que destaca por ejemplo en un dibujo que le falta un ojo, o la boca, o los brazos, o reconoce la figura de un hombre. Véase *Année Psychologique*, XIV, 1908. Hemos verificado ese test negativo para la edad de 6 años.

encontraba exactamente en el mismo estado que cuando soñaba anteriormente: esa seguridad de memoria no deja de sorprender. En realidad, admitimos que entre la impresión de infancia y la imagen del sueño haya habido un estrecho parecido, que esta última haya reproducido exactamente la primera, pero no que una y otra hayan sido reproducciones detalladas de la casa, es decir recuerdos verdaderos. Todo acontece como en esos sueños en que revemos lo que se ha visto durante sueños anteriores. Y ciertamente se necesitaría explicar por qué esas imágenes no se reproducen sino en sueño, por qué la memoria del estado de vigilia no las alcanza directamente. Eso se debe, sin duda, al hecho de que se trata de representaciones demasiado gruesas, y que nuestra memoria es, relativamente, un instrumento demasiado preciso, y que no controla normalmente sino aquello que se ubica en su campo, es decir sobre aquello únicamente que puede ser localizado.

Por otra parte, cuando incluso se representase a nosotros un rostro, un objeto, un hecho visto con anterioridad, con todos sus detalles, a partir del momento en que nosotros mismos nos aparecemos en sueño tal como somos hoy día, el cuadro en su conjunto se ha modificado. No podemos decir que hay aquí yuxtaposición de un recuerdo real y del sentimiento que tenemos en el presente de nuestro yo, pero estos dos elementos se funden, y como no podemos representarnos a nosotros mismos al margen de lo que somos, se requiere que el rostro, el objeto, el hecho, se vean alterados ara que los miremos como presentes. Sin duda, se podría concebir que nuestra persona no solamente pasa a un trasfondo, sino que se desvanece casi enteramente, que nuestro rol llegue a ser pasivo en este punto para que resulte anodino, que se reduzca a reflejar, como un espejo que no tendría edad, las imágenes que se suceden entonces unas tras otras.[11] Pero uno de los rasgos característicos del sueño es que nosotros intervenimos siempre, ya sea que actua-

11. Miss Calkins destaca que, en algunos casos, el «sentimiento de la identidad personal puede desaparecer explícitamente. Nos imaginamos que somos otro, o que somos el doble de sí mismo, y entonces hay un segundo yo que se ve y que se escucha» (*op. cit.*, p. 335). Maury dice: «He creído un día, en el sueño, ser una mujer, y, lo que es más, estar embarazada» (*op. cit.*, p. 141, nota). Pero entonces, el recuerdo está todavía más desnaturalizado, puesto que se representan los hechos tal como otro habría podido verlos.

mos, o bien que reflexionamos, o que proyectamos sobre lo que vemos el matiz particular de nuestra disposición del momento, terror, inquietud, asombro, molestia, curiosidad, interés, etc.

Muy instructivos al respecto son dos ejemplos, consignados por Maury, a propósito de sueños en donde aparecen personas que se sabe están muertas: «Hace quince años, una semana había transcurrido desde la muerte de M.L.., cuando lo vi muy claramente en sueño... Su presencia me sorprendió mucho, y yo le pregunté con una viva curiosidad cómo, habiendo sido sepultado, había podido regresar a este mundo. M.L... me dio una explicación que, podemos adivinar, no tenía sentido común, y en la cual se mezclaban teorías vitalistas que yo había recientemente estudiado». Esta vez, él tiene el sentimiento de que sueña. Pero, en otra oportunidad, está convencido de que no sueña y, no obstante, le vuelve a ver y le pregunta cómo es que se encuentra allí.[12] Señala, en otra parte, que en sueño no nos asombramos con las más increíbles contradicciones, que nos causamos con personas que sabemos están muertas, etc.[13] En todo caso, aun cuando nosotros no buscamos resolver la contradicción, la destacamos, tenemos al menos el sentimiento. Miss Calkins señala que «en los 375 casos observados por ella y otro sujeto, no hay ningún ejemplo de un sueño en donde sean vistos en otro momento que en el tiempo presente. Cuando el sueño evocaba la casa en donde habían pasado su infancia, o una persona que no habían visto desde hace muchos años, la edad aparente del soñador no había disminuido en nada con miras a evitar un anacronismo; cualesquiera fuesen el lugar o el carácter del sueño, el sujeto tenía siempre su edad actual, y sus condiciones generales de vida no estaban alteradas».[14]

Sergueiev, ciego desde hace muchos años, se ve en sueño en San Petersburgo, en el Palacio de Invierno.[15] El emperador Ale-

12. Maury, *op. cit.*, p. 166.

13. *Ibíd.*, p. 46.

14. Calkins, *op. cit.*, p. 331.

15. S. Sergeuiev, *Le sommeil et le système nerveux, Physiologie de la veille et du sommeil*, París, 1892, 2.° vol., pp. 907 y s. Se podría agregar a este ejemplo el caso tan curioso, descrito por H. Bergson («De la simulación inconsciente en el estado de hipnotismo», *Revue Philosophique* [noviembre de 1886]), de una mujer en estado de hipnosis que, con miras a ejecutar una orden que supone en ella facultades anormales, usa un subterfugio, porque ella siente muy bien que no posee dichas facultades.

jandro II se entrevista con él y le invita a regresar a su regimiento. Éste obedece y luego se dirige a su coronel, quien le dice que podrá retomar su servicio al día siguiente. «—Pero yo no he tenido tiempo de conseguirme un caballo... —Yo le prestaré uno de mi caballeriza. —Pero mi salud está muy frágil. —El médico le eximirá de servicio.» Entonces solamente, es decir en último lugar, da a conocer al coronel un obstáculo radical, y le recuerda que siendo ciego es absolutamente incapaz de dirigir un escuadrón. Nunca tuvo, ni desde el comienzo, el sentimiento de una imposibilidad, es decir que, desde el comienzo y en todos los momentos del sueño, su personalidad actual intervenía. De este modo, jamás en sueño nos despojamos enteramente de nuestro yo actual, y esto bastaría para que las imágenes del sueño, si éstas reprodujeran casi idénticamente un cuadro de nuestro pasado, serían a pesar de todo diferentes de los recuerdos.

Pero, hasta aquí, no hemos hablado sino de sueños de los cuales nos acordamos al despertar. ¿No existen otros? Y además de todos aquellos de los cuales no nos acordamos, por razones quizás en parte accidentales, ¿no existen aquéllos cuya naturaleza es tal que no podemos acordarnos? Pues bien, si tales fueren precisamente aquéllos en donde el sentimiento de la personalidad actual desaparece absolutamente, y que se ha revisto el pasado exactamente tal como fue, habría que decir que hay en efecto sueños en donde hay recuerdos que se realizan, pero que se les olvida regularmente cuando se acaba de soñar. Es lo que entiende justamente H. Bergson, cuando atribuye al sueño liviano los sueños que recordamos, y promueve a creer que, en el sueño profundo, los recuerdos llegan a ser el objeto único o, al menos, un objeto posible de nuestros sueños.

Sin embargo, cuando Hervey de Saint-Denis, juzgando más o menos en profundidad su sueño según el grado de mayor o menor dificultad que tiene en despegarse de él, destaca que, en el sueño profundo, el sueño es más «vivo», más «lúcido» y, al mismo tiempo, «más seguido»; por un lado contaríamos así con la prueba de que nos acordamos de los sueños profundos, por otro nada indica que haya más recuerdos, y recuerdos más exactos en éstos que en los sueños del soñar liviano.[16] Es

16. Friedr. Heerwagen, en *Statistische Untersuchungen über Träumne und Schlaf, Philos. Studien de Wundt.*, V, 1889, de una encuesta con cerca de 500 sujetos, con-

verdad que se puede responder: entre el momento en el cual alguien comienza a despertar, y aquél en donde está despierto efectivamente, se ha escurrido un intervalo de tiempo. Pues bien, por pequeño que sea, éste último basta, dada la rapidez con la cual se desarrollan los sueños, para que se hayan producido en este intervalo, que corresponde a un estado intermedio entre el sueño profundo y el estar despierto, traslados erróneos de sueños al sueño profundo que ha precedido. Si se hace contener así en una duración infinitesimal sueños de una duración aparentemente muy larga, nada prueba, en efecto, que no hayamos nunca alcanzado los sueños del sueño profundo propiamente tal. Pero se requiere quizás desconfiar de las observaciones clásicas en donde el sujeto cree haber participado, en sueño, en acontecimientos que demandarían, para producirse en realidad, mucho tiempo, varios días e incluso varias semanas, y que no obstante han desfilado ante su mirada en pocos instantes. ¿Hasta qué punto ha asistido a los acontecimientos? ¿Hasta qué punto no ha tenido más que una vista esquemática? Kaploun dice que le ha sucedido «constatar varias veces no solamente que no se sueña más rápido de lo que se piensa estando despierto, sino que el sueño es relativamente lento». Su velocidad le parece ser «cercana a la de la acción real».[17] Hervey de Saint-Denis dice que, habiendo tenido la ocasión de despertar a menudo a una persona que soñaba manifiestamente, tan bien que esa persona le daba así, durmiendo, puntos de referencia, y había «constantemente observado, interrogándole de inmediato acerca de lo que acababa de soñar, que sus recuerdos no iban jamás más allá de un lapso de cinco a seis minutos». En todo caso no estamos lejos de algunos segundos que dura el despertar. «Un gran número de veces, agrega el mismo autor,[18] he encontrado el hilo conductor que había seguido la asociación de mis ideas

cluyó en que tenemos sueños muy vivos y que los recordamos mejor cuando dormimos ordinariamente con un sueño liviano. Pero las mujeres serían la excepción. Para otros temas, las preguntas estaban planteadas en términos muy vagos.

17. Kaploun, *Psychologie genérale tirée de l'étude du rêve*, 1919, p. 126. Véase también la crítica del «sueño de Maury», en Yves Delage, *Le rêve*, Nantes, 1920, pp. 460 y ss. Delage no cree, al menos en general, en la «velocidad fulminante» de los sueños.

18. Hervey de Saint-Denis, *op. cit.*, p. 266.

durante un período de cinco a seis minutos, transcurridos entre el momento en que había comenzado a quedarme dormido y aquél en que yo había sido sacado de un sueño ya formado, es decir desde el estado de vigilia absoluta hasta el del sueño completo.» De este modo, a las observaciones acerca de la rapidez de los sueños, de donde se concluye que no se recuerdan los sueños del sueño profundo, es fácil oponer otras que tenderían a probar lo contrario.

Podríamos, ahora, razonar acerca de los datos menos discutibles. Entre nuestros sueños, hay algunos que son combinaciones de imágenes fragmentarias, de los cuales no podríamos sino mediante un esfuerzo de interpretación a menudo incierto reencontrar el origen, al despertar, en una o varias regiones de nuestra memoria. Otros son simplemente recuerdos desvinculados. Entre unos y otros hay bastantes intermediarios. ¿Por qué no se supondría que la serie no se termina allí, que más allá de esos recuerdos desvinculados hay otros que no lo son, que enseguida viene una categoría de sueños que contendrían recuerdos puros y simples (realizados)? Se interpretaría esto diciendo que lo que impide al recuerdo reaparecer integralmente son sensaciones orgánicas que, por muy vagas que fueren, penetran sin embargo en el sueño, y nos mantienen en contacto con el mundo exterior: el hecho de que este contacto se reduzca cada vez más, al fin y al cabo, nada del exterior intervendría para componer el orden en el cual se suceden, permanecerá solamente el orden cronológico antiguo según el cual la serie de recuerdos se desarrollará de nuevo. Pero, aun cuando podríamos clasificar así las imágenes de los sueños, nada nos autorizaría para admitir que se pasa por transiciones insensibles de la categoría de los sueños a aquélla de los recuerdos puros. Se puede decir del recuerdo, tal como se le define en esta concepción, que no contiene grados: un estado es un recuerdo, u otra cosa: no es en parte un recuerdo, en parte otra. Sin duda, hay recuerdos incompletos, pero no hay, en un sueño, mezcla de recuerdos incompletos con otros elementos, pues un recuerdo aun incompleto, cuando se le evoca, se opone a todo el resto como el pasado al presente, mientras que el sueño, en todas sus partes, se confunde para nosotros con el presente. El sueño no escapa más a esta condición que una bailarina, incluso cuando no toca el suelo con las puntas

de los pies, y da la impresión que emprenderá vuelo, no se sustrae de ninguna manera a las leyes de la gravedad. No podemos pues concluir, de cuanto hay sueños que se parecen más que otros a nuestros recuerdos, que habría sueños que son recuerdos puros. Pasar de unos a otros sería saltar de un orden de cosas a otro cuya naturaleza es totalmente diferente.

Si, en el sueño profundo, la actividad por excelencia del espíritu consistía en la evocación de los sueños, sería bastante extraño que antes de quedarse dormido se requiriese desviar su atención no solamente del presente y de los recuerdos inmediatos que nos lo representan, sino también de toda especie de recuerdos, y suspender, al mismo tiempo que sus percepciones, la actividad de la memoria. Ahora bien, es lo que se realiza. Kaploun cree haber observado que al comienzo del adormecimiento se atraviesa por un estado de ensoñación en donde «la evocación de los recuerdos es fácil, continua y fértil». Pero, en seguida, se necesita «doblegar la energía del estar despierto», a lo cual se llega «ocupándolo mediante un trabajo que produce un vacío, un empobrecimiento: una melodía, o cualquier otra imagen rítmica». Enseguida el mismo autor señala un estado singular, que no ha logrado captar, dice, sino después de un largo recorrido, y que precedería inmediatamente al verdadero sueño. «Todo motivo rítmico desaparece, y nos encontramos como el espectador pasivo de una germinación incesante y rápida de imágenes simples y cortas... claramente objetivas, independientes y exteriorizadas... Parece que se asiste a la dislocación del sistema latente particular (conciencia de lo real en el estado de vigilia), en donde las partes actúan vigorosamente antes de desaparecer. Los elementos de este sistema (noción de la orientación, de las personas que nos rodean, o que hemos visto) lanzan de alguna manera su último destello.»[19] De este modo, «los casilleros» en los cuales repartimos las imágenes del estado de vigilia deben desaparecer, para que se haga posible un nuevo modo de sistematización, aquél del sueño.[20] Pero esos casilleros son

19. Kaploun, *op. cit.*, p. 180.

20. M. Delacroix ha definido exitosamente el modo de organización de las imágenes de nuestros sueños: «Una multitud desagregada de sistemas psíquicos», en *La structure logique du rêve*, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1904), p. 934.

también aquellos en los cuales se elabora, en estado de vigilia, la evocación de los recuerdos. Parece pues que el sistema general de las percepciones y de los recuerdos de la víspera sea un obstáculo para la entrada en el sueño.

De manera inversa, si vacilamos a veces al entrar a la víspera, si nos quedamos a veces en el despertar, algunos instantes, en un estado intermedio que no es exactamente ni el sueño ni la vigilia, es porque no llegamos a separar los casilleros en los cuales se han distribuido las últimas imágenes vistas en sueño, y que los marcos del pensamiento despierto no concuerdan con los del sueño. Transcribimos aquí un sueño en donde nos parece que ese desacuerdo aparece claramente: «Sueño triste. Estoy con un joven que se asemeja a uno de mis estudiantes, en una sala que es como la antecámara de una prisión. Soy su abogado, y debo redactar con él (?). Se me ha dicho: registre la mayor cantidad de detalles que pueda. Ha de ser ahorcado por no sé qué crimen cometido. Yo lo consuelo, pienso en sus padres, quisiera que pudiese escapar. Al despertar, estoy aún tan triste y preocupado que busco cómo poder ayudarle a salvarse (si se encontrara en tal situación). Me imagino que estoy en una gran ciudad, y me traslado en el pensamiento a barrios extendidos en donde hay grandes conjuntos de casas con incrustación de galerías, de restaurantes, etc. (tal como me sucedió ver a menudo en sueño, siempre los mismos, a los cuales no corresponde ningún recuerdo de la víspera). No obstante, yo sé al mismo tiempo que en la ciudad en la cual estoy en realidad no he visitado jamás tales lugares, y que no están indicados en el plano». Ese estado se explicaba, sin duda, por la intensidad emotiva del sueño, tanto que, una vez despierto, yo estaba todavía bajo el imperio del sentimiento vivido en el sueño. Me creía pues, a la vez, en dos ciudades diferentes, de las cuales una era aquélla de mi sueño, y me esforzaba en vano por encontrar en una lo que había visto en la otra.

* * *

Entre el pensamiento del sueño y el de la vigilia hay, en efecto, esa diferencia fundamental de que uno y otra no se desarrollan en los mismos marcos. Es lo que parecen haber visto dos autores, cuyas concepciones son por lo demás muy

distantes, Maury y Freud. Cuando Maury acerca el sueño a ciertas formas de alienación mental, tiene el sentimiento de que, en ambos casos, el sujeto vive en un medio que le es propio, en donde relaciones se establecen entre las personas, los objetos, las palabras, que no tienen sentido sino para él. Salido del mundo real, olvidando las leyes físicas al igual que las convenciones sociales, el soñador, como el alienado, prosigue sin duda un monólogo interior: pero al mismo tiempo crea un mundo físico y social en donde nuevas leyes, nuevas convenciones aparecen, que cambian por lo demás sin cesar. Empero, cuando Freud asigna a las visiones de los sueños el valor de signos de los cuales busca el sentido en las preocupaciones escondidas del sujeto, no dice en el fondo otra cosa. Si nos mantenemos, en efecto, en los datos literales del sueño, resulta sorprendente su insignificancia y su incoherencia. Pero lo que carece de interés para nosotros no lo es por cierto para aquel que sueña, y hay una lógica del sueño que explica todas esas contradicciones. Sin duda, Freud no se queda allí; él se esfuerza por dar cuenta del contenido aparente del sueño por las preocupaciones escondidas del que duerme; imagina incluso que el sujeto, para representarse en sueño el cumplimiento de sus deseos, debe no obstante disimular la naturaleza, por respeto a un segundo yo, que ejerce en ese teatro interior una especie de censura, y de la cual es menester burlar la vigilancia y alejar las sospechas; de allí vendría el carácter simbólico de los sueños. Ahora bien, las interpretaciones que propone son a la vez muy complicadas y muy inciertas: se requiere, para conectar tal acontecimiento de la víspera y tal incidente del sueño, hacer intervenir asociaciones de ideas a menudo bastante inesperadas y, por lo demás, Freud no se queda en general en una traducción: sobrepone unos a los otros dos, tres o cuatro sistemas de interpretación y, en el momento en que se detiene, deja entender que él entrevé varias otras relaciones posibles, y que no las deja en silencio sino porque hay que extremarse. Es decir que, mientras que en el estado de vigilia las imágenes que percibimos son lo que son, mientras que cada una no representa más que una persona, que un objeto no está más que en un lugar, que una acción no tiene más que un resultado, que una palabra no tiene más que un sentido, sin lo cual los hombres no se reencontrarían en medio de las cosas, y

durante un período de cinco a seis minutos, transcurridos entre el momento en que había comenzado a quedarme dormido y aquél en que yo había sido sacado de un sueño ya formado, es decir desde el estado de vigilia absoluta hasta el del sueño completo.» De este modo, a las observaciones acerca de la rapidez de los sueños, de donde se concluye que no se recuerdan los sueños del sueño profundo, es fácil oponer otras que tenderían a probar lo contrario.

Podríamos, ahora, razonar acerca de los datos menos discutibles. Entre nuestros sueños, hay algunos que son combinaciones de imágenes fragmentarias, de los cuales no podríamos sino mediante un esfuerzo de interpretación a menudo incierto reencontrar el origen, al despertar, en una o varias regiones de nuestra memoria. Otros son simplemente recuerdos desvinculados. Entre unos y otros hay bastantes intermediarios. ¿Por qué no se supondría que la serie no se termina allí, que más allá de esos recuerdos desvinculados hay otros que no lo son, que enseguida viene una categoría de sueños que contendrían recuerdos puros y simples (realizados)? Se interpretaría esto diciendo que lo que impide al recuerdo reaparecer integralmente son sensaciones orgánicas que, por muy vagas que fueren, penetran sin embargo en el sueño, y nos mantienen en contacto con el mundo exterior: el hecho de que este contacto se reduzca cada vez más, al fin y al cabo, nada del exterior intervendría para componer el orden en el cual se suceden, permanecerá solamente el orden cronológico antiguo según el cual la serie de recuerdos se desarrollará de nuevo. Pero, aun cuando podríamos clasificar así las imágenes de los sueños, nada nos autorizaría para admitir que se pasa por transiciones insensibles de la categoría de los sueños a aquélla de los recuerdos puros. Se puede decir del recuerdo, tal como se le define en esta concepción, que no contiene grados: un estado es un recuerdo, u otra cosa: no es en parte un recuerdo, en parte otra. Sin duda, hay recuerdos incompletos, pero no hay, en un sueño, mezcla de recuerdos incompletos con otros elementos, pues un recuerdo aun incompleto, cuando se le evoca, se opone a todo el resto como el pasado al presente, mientras que el sueño, en todas sus partes, se confunde para nosotros con el presente. El sueño no escapa más a esta condición que una bailarina, incluso cuando no toca el suelo con las puntas

de los pies, y da la impresión que emprenderá vuelo, no se sustrae de ninguna manera a las leyes de la gravedad. No podemos pues concluir, de cuanto hay sueños que se parecen más que otros a nuestros recuerdos, que habría sueños que son recuerdos puros. Pasar de unos a otros sería saltar de un orden de cosas a otro cuya naturaleza es totalmente diferente.

Si, en el sueño profundo, la actividad por excelencia del espíritu consistía en la evocación de los sueños, sería bastante extraño que antes de quedarse dormido se requiriese desviar su atención no solamente del presente y de los recuerdos inmediatos que nos lo representan, sino también de toda especie de recuerdos, y suspender, al mismo tiempo que sus percepciones, la actividad de la memoria. Ahora bien, es lo que se realiza. Kaploun cree haber observado que al comienzo del adormecimiento se atraviesa por un estado de ensoñación en donde «la evocación de los recuerdos es fácil, continua y fértil». Pero, en seguida, se necesita «doblegar la energía del estar despierto», a lo cual se llega «ocupándolo mediante un trabajo que produce un vacío, un empobrecimiento: una melodía, o cualquier otra imagen rítmica». Enseguida el mismo autor señala un estado singular, que no ha logrado captar, dice, sino después de un largo recorrido, y que precedería inmediatamente al verdadero sueño. «Todo motivo rítmico desaparece, y nos encontramos como el espectador pasivo de una germinación incesante y rápida de imágenes simples y cortas... claramente objetivas, independientes y exteriorizadas... Parece que se asiste a la dislocación del sistema latente particular (conciencia de lo real en el estado de vigilia), en donde las partes actúan vigorosamente antes de desaparecer. Los elementos de este sistema (noción de la orientación, de las personas que nos rodean, o que hemos visto) lanzan de alguna manera su último destello.»[19] De este modo, «los casilleros» en los cuales repartimos las imágenes del estado de vigilia deben desaparecer, para que se haga posible un nuevo modo de sistematización, aquél del sueño.[20] Pero esos casilleros son

19. Kaploun, *op. cit.*, p. 180.

20. M. Delacroix ha definido exitosamente el modo de organización de las imágenes de nuestros sueños: «Una multitud desagregada de sistemas psíquicos», en *La structure logique du rêve, Revue de Métaphysique et de Morale* (1904), p. 934.

también aquellos en los cuales se elabora, en estado de vigilia, la evocación de los recuerdos. Parece pues que el sistema general de las percepciones y de los recuerdos de la víspera sea un obstáculo para la entrada en el sueño.

De manera inversa, si vacilamos a veces al entrar a la víspera, si nos quedamos a veces en el despertar, algunos instantes, en un estado intermedio que no es exactamente ni el sueño ni la vigilia, es porque no llegamos a separar los casilleros en los cuales se han distribuido las últimas imágenes vistas en sueño, y que los marcos del pensamiento despierto no concuerdan con los del sueño. Transcribimos aquí un sueño en donde nos parece que ese desacuerdo aparece claramente: «Sueño triste. Estoy con un joven que se asemeja a uno de mis estudiantes, en una sala que es como la antecámara de una prisión. Soy su abogado, y debo redactar con él (?). Se me ha dicho: registre la mayor cantidad de detalles que pueda. Ha de ser ahorcado por no sé qué crimen cometido. Yo lo consuelo, pienso en sus padres, quisiera que pudiese escapar. Al despertar, estoy aún tan triste y preocupado que busco cómo poder ayudarle a salvarse (si se encontrara en tal situación). Me imagino que estoy en una gran ciudad, y me traslado en el pensamiento a barrios extendidos en donde hay grandes conjuntos de casas con incrustación de galerías, de restaurantes, etc. (tal como me sucedió ver a menudo en sueño, siempre los mismos, a los cuales no corresponde ningún recuerdo de la víspera). No obstante, yo sé al mismo tiempo que en la ciudad en la cual estoy en realidad no he visitado jamás tales lugares, y que no están indicados en el plano». Ese estado se explicaba, sin duda, por la intensidad emotiva del sueño, tanto que, una vez despierto, yo estaba todavía bajo el imperio del sentimiento vivido en el sueño. Me creía pues, a la vez, en dos ciudades diferentes, de las cuales una era aquélla de mi sueño, y me esforzaba en vano por encontrar en una lo que había visto en la otra.

* * *

Entre el pensamiento del sueño y el de la vigilia hay, en efecto, esa diferencia fundamental de que uno y otra no se desarrollan en los mismos marcos. Es lo que parecen haber visto dos autores, cuyas concepciones son por lo demás muy

distantes, Maury y Freud. Cuando Maury acerca el sueño a ciertas formas de alienación mental, tiene el sentimiento de que, en ambos casos, el sujeto vive en un medio que le es propio, en donde relaciones se establecen entre las personas, los objetos, las palabras, que no tienen sentido sino para él. Salido del mundo real, olvidando las leyes físicas al igual que las convenciones sociales, el soñador, como el alienado, prosigue sin duda un monólogo interior: pero al mismo tiempo crea un mundo físico y social en donde nuevas leyes, nuevas convenciones aparecen, que cambian por lo demás sin cesar. Empero, cuando Freud asigna a las visiones de los sueños el valor de signos de los cuales busca el sentido en las preocupaciones escondidas del sujeto, no dice en el fondo otra cosa. Si nos mantenemos, en efecto, en los datos literales del sueño, resulta sorprendente su insignificancia y su incoherencia. Pero lo que carece de interés para nosotros no lo es por cierto para aquel que sueña, y hay una lógica del sueño que explica todas esas contradicciones. Sin duda, Freud no se queda allí; él se esfuerza por dar cuenta del contenido aparente del sueño por las preocupaciones escondidas del que duerme; imagina incluso que el sujeto, para representarse en sueño el cumplimiento de sus deseos, debe no obstante disimular la naturaleza, por respeto a un segundo yo, que ejerce en ese teatro interior una especie de censura, y de la cual es menester burlar la vigilancia y alejar las sospechas; de allí vendría el carácter simbólico de los sueños. Ahora bien, las interpretaciones que propone son a la vez muy complicadas y muy inciertas: se requiere, para conectar tal acontecimiento de la víspera y tal incidente del sueño, hacer intervenir asociaciones de ideas a menudo bastante inesperadas y, por lo demás, Freud no se queda en general en una traducción: sobrepone unos a los otros dos, tres o cuatro sistemas de interpretación y, en el momento en que se detiene, deja entender que él entrevé varias otras relaciones posibles, y que no las deja en silencio sino porque hay que extremarse. Es decir que, mientras que en el estado de vigilia las imágenes que percibimos son lo que son, mientras que cada una no representa más que una persona, que un objeto no está más que en un lugar, que una acción no tiene más que un resultado, que una palabra no tiene más que un sentido, sin lo cual los hombres no se reencontrarían en medio de las cosas, y

no se entenderían entre ellos, en el sueño símbolos se substituyen a las realidades y a aquellos no se aplican todas esas reglas, precisamente porque no estamos ya en relación con los objetos exteriores, ni con otros hombres, y no tenemos encuentro sino con nosotros mismos: de allí que todo lenguaje exprese y todo forma represente todo lo que tenemos en ese momento en mente, puesto que nadie ni ninguna fuerza física se interpone.

Habría desde entonces entre el mundo del sueño y el de la vigilia tal desacuerdo que no se comprende siquiera cómo se puede guardar, en uno, el menor recuerdo de lo que se ha hecho y pensado en el otro. ¿Cómo es que un recuerdo de la víspera, entiéndase un recuerdo completo de una escena exactamente reproducida, encontraría un lugar en esta serie de imágenes-fantasmas que llamamos el sueño? Es como si se pretendiera fusionar, con un ordenamiento de hechos reales sometido a las leyes físicas y sociales. Pero, al revés, ¿cómo conservamos, al despertar, un recuerdo cualquiera de nuestros sueños? ¿Cómo es que esas visiones fugitivas e incoherentes encuentran algún acceso hacia la conciencia despierta?

Algunas veces, al despertar, mantenemos en mente una imagen determinada de un sueño, retenida por la memoria no sabemos muy bien por qué: tal como esos lagos minúsculos que surgen entre los roqueríos una vez que el mar se ha retirado. La imagen, algunas veces, no está separada sino de lo que la precede: ella inaugura toda una historia, ella es el primer anillo de toda una cadena de otras imágenes; a veces ella se desprende hacia un tiempo vacío: ni antes, ni después, nada se distingue que se pueda adjuntar. En todo caso si, después, se siguen vagamente los pasos de lo que se han desarrollado en la conciencia a partir de la imagen, con anterioridad, no se percibe más nada. No obstante, sabemos que ella no ha nacido de la nada: tenemos el sentimiento, tras la pantalla que la separa del pasado, de que permanecen muchos recuerdos en el fondo de la memoria. Pero no disponemos de ningún medio de capturarlos. Cuando, a pesar de todo, se logra ver más allá de la pantalla, cuando, en la imagen misma, de partida opaca, y que poco a poco se hace transparente, cuando a través de ella se distinguen los contornos de objetos o de acontecimientos que, en nuestro sueño, la han precedido, en-

tonces se impone en nosotros el sentimiento profundo de lo paradójico que hay en tal acto de la memoria. En la imagen misma, ni más ni menos que en lo que sigue, no se disponía de ningún punto de apoyo para ir así hacia un momento anterior: entre la imagen y lo que precede (y es por eso que se nos aparecía como un comienzo) no existía ninguna relación inteligible. ¿Cómo es que pasamos entonces de esto a aquello? La imagen y lo que la acompaña, lo que forma con ella un cuadro más o menos coherente, pero cuyas partes se vinculan y se sostienen, parece un mundo cerrado: no comprendemos, cuando se está en situación de encierro, y cuando todos los caminos que le atraviesan devuelven al comienzo, que se pueda salir, y penetrar en otro. Es tan poco lo que comprendemos aquel paso de un plano a otro, para quien parece estar sujeto a moverse sólo en el primero: esto es tan oscuro para nosotros como la existencia de una nueva dimensión del espacio.

Pero, ¿se trata de la memoria que interviene, cuando evocamos nuestros sueños? Los psicólogos que han tratado de describir las visiones del sueño reconocen que esas imágenes son de tal modo inestables que se requiere anotarlas desde el despertar: si no, corremos el riesgo de sustituir al sueño por algo que no es más que una reconstrucción y sin duda, en muchos aspectos, una deformación. He ahí, en síntesis, lo que parece suceder. Cuando al despertar nos volvemos hacia el sueño, tenemos la impresión que una secuencia de imágenes, desigualmente vivas, ha quedado en suspenso en la mente, de la misma manera que una sustancia colorante en un líquido que acabamos de revolver. La mente se encuentra, en cierto modo, impregnada. Si no nos extremamos en fijar sobre esas imágenes nuestra atención, se sabe que poco a poco van a desaparecer, sentimos que una parte de ellas ha desaparecido ya, y que ningún esfuerzo permitiría rescatarlas. Se las fija pues, considerándolas más o menos como objetos exteriores que se perciben, y es en ese momento que se las hace entrar en la conciencia de la vigilia. En adelante, cuando se las recordará, se evocará no las imágenes tal como aparecían en el sueño, sino la percepción que se ha tenido entonces. Y podremos creer que la memoria alcanza el sueño: en realidad, es indirectamente, por intermedio de lo que se ha podido fijar de esta manera, que se le conocerá; es una imagen de la víspera

que la memoria de la víspera reproducirá. Sin duda, sucede que en medio de la jornada que sigue al sueño, o incluso más tarde, ciertas partes del sueño que no se habían fijado así en el despertar reaparecen. Pero el proceso será el mismo: ellas habían quedado presentes en la mente que, por una razón u otra, no se habían puesto de manifiesto, y se percibirá que si, en el momento en que se les percibe, no se hace el esfuerzo necesario para fijarlas, desaparecerán también, definitivamente.

Hay entonces pertinencia en distinguir, en el proceso al cabo del cual se posee lo que podemos llamar el recuerdo de un sueño, dos fases bien diferentes. La segunda es un acto de memoria igual a los otros: se obtiene un recuerdo, se le conserva, se le reconoce, y al fin se le localiza al momento de despertar, en dónde se le ha obtenido, e indirectamente en el período de sueño precedente, durante el cual se sabe que se ha hecho tal sueño, aunque sin poder decir en qué momento preciso; la primera fase consiste simplemente en esto, en que había en el sueño algunas imágenes que flotaban en la mente y que no eran recuerdos.

En este último punto hay que insistir un poco. Por cuanto un recuerdo, ¿no es justamente eso: una imagen con relación al pasado, y que sin embargo subsiste? No obstante, si aceptamos la distinción propuesta por H. Bergson entre los recuerdos-hábitos o recuerdos-movimientos, que corresponden a estados psicológicos reproducidos más o menos frecuentemente, y los recuerdos-imágenes, que corresponden a estados que no se han producido sino una vez, y en donde cada uno tiene una fecha, es decir puede ser localizado en un momento definido de nuestro pasado, no vemos que las imágenes del sueño puedan entrar en una u otra de estas categorías, tal como se presentan al despertar.

No son recuerdos-hábitos, pues no han aparecido sólo una vez: cuando los percibimos no provocan en nosotros ese sentimiento de familiaridad que acompaña la percepción de objetos o de personas con las cuales tenemos relaciones frecuentes.[21] Pero, sin embargo, no son tampoco recuerdos-imágenes,

---

21. Kaploun, *op. cit.*, pp. 84 y 133, dice que «reconocemos» los objetos y las personas, tanto en el sueño como en la vigilia, es decir que comprendemos todo lo que vemos. Es exacto. Pero no resulta lo mismo con las escenas del sueño en su conjunto: cada una de ellas nos parece al contrario, en sueño, enteramente nuevo, actual.

pues no están «localizadas en un momento definido de nuestro pasado». Sin duda, los localizamos con posterioridad; podemos decir, en el momento en que despertamos, que se han producido en el curso de la noche que acaba de concluir. Pero, ¿en qué momento? No lo sabemos. Supongamos que omitimos definir los límites de tiempo entre los cuales se han producido, y (como acontece excepcionalmente) que lo evocásemos sin embargo luego de varios días transcurridos, o varias semanas, no tendríamos ningún medio para reencontrar la fecha.

No contamos en efecto, aquí, con los puntos de referencia, sin los cuales tantos recuerdos de acontecimientos en la conciencia despierta nos escaparían también. Es el porqué no nos acordamos de éstos de la misma manera, y tampoco de las imágenes del sueño. Si tenemos el sentimiento (quizás ilusorio) de que nuestros recuerdos (y entiendo estos últimos como aquellos que se relacionan con la vida consciente del estado de vigilia) están dispuestos en un orden inmutable en el fondo de nuestra memoria, si la secuencia de imágenes del pasado nos parece, al respecto, tan objetiva como la secuencia de esas imágenes actuales o virtuales que llamamos los objetos del mundo exterior, es porque ellas se sitúan en efecto en marcos inmóviles que no son de nuestro resorte exclusivo y que se imponen a nosotros desde fuera. Los recuerdos, en circunstancias que reproducen simples estados afectivos (son por lo demás los más raros, y los menos nítidamente localizados), pero sobre todo cuando reflejan los acontecimientos de nuestra vida, no nos ponen solamente en relación con nuestro pasado, sino que nos relacionan con una época, nos reubican en un estado de la sociedad en donde existen, alrededor de nosotros, muchos otros vestigios que aquellos que descubrimos en nosotros mismos.

De la misma manera que precisamos nuestras sensaciones guiándonos en las de los demás, también completamos nuestros recuerdos apoyándonos, por lo menos en parte, en la memoria de los demás. No es sólo porque a medida en que el tiempo pasa, el intervalo se alarga entre tal período de nuestra existencia y el momento presente, que muchos recuerdos se nos escapan; sino que no vivimos más entre las mismas personas: muchos de los testigos que podrían habernos recordado los eventos antiguos desaparecen. Basta, a veces, que

cambiemos de lugar, de profesión, que pasemos de una familia a otra, que algún evento tal como una guerra o una revolución transforme profundamente el medio social que nos rodea, para que, de periodos enteros de nuestro pasado no nos queden más que algunos recuerdos. Por el contrario, un viaje en el país donde pasamos nuestra juventud, el encuentro repentino con un amigo de infancia, tiene como efecto despertar y «refrescar» nuestra memoria: nuestros recuerdos no habían sido suprimidos; pero sí se conservaban en la memoria de otros, y en el aspecto intacto de las cosas. No es sorprendente que podamos evocar de la misma manera imágenes que sólo nosotros podemos percibir, por lo menos en el orden en que el sueño nos las presenta.

Así se explicaría aquel hecho que retuvo nuestra atención, saber que en nuestros sueños no se introduzca jamás un recuerdo real y completo, tal como nos los recordamos en estado de vigilia, pero que nuestros sueños sean fabricados con fragmentos de recuerdos mutilados o confundidos con otros para que podamos reconocerlos. No hay de qué sorprenderse, no más que del hecho de que no descubramos tampoco en nuestros sueños sensaciones verdaderas tales como aquellas que sentimos cuando no dormimos, que reclaman un cierto grado de atención reflexionada, y que concuerdan con el orden de las relaciones naturales de que, nosotros y los demás, tenemos la experiencia. De la misma manera, si la serie de imágenes de nuestros sueños no contiene recuerdos propiamente dichos, es que, para acordarse, hay que ser capaz de razonar y de comparar, y sentirse en relación con una sociedad de hombres que puede garantizar la fidelidad de nuestra memoria, y todas éstas son un conjunto de condiciones que evidentemente no son cumplidas cuando dormimos.

Esta manera de comprender la memoria plantea al menos dos objeciones. En efecto, evocamos a veces nuestro pasado, no para reencontrar acontecimientos que nos puede ser útil conocer, sino con miras a sentir el placer desinteresado de revivir en el pensamiento un período transcurrido de nuestra existencia. «A menudo, dice Rousseau, me distraigo de mis aflicciones presentes añorando diversos acontecimientos de mi vida, y los arrepentimientos, los recuerdos agradables, las lamentaciones, el enternecimiento, se reparten la atención por

hacerme olvidar por algunos instantes mis sufrimientos.» Ahora bien, vemos a menudo en el conjunto de imágenes pasadas con las cuales entraríamos así en contacto la parte más íntima de nuestro yo, aquella que más huye a la acción del mundo exterior, y en particular de la sociedad. Y vemos también, en los recuerdos así entendidos, estados que son si no inmóviles, al menos inmutables, depositados a lo largo de nuestra duración según un orden que no podemos ya modificar, y que reaparecen tal como estaban cuando les hemos atravesado por primera vez, sin que hayan sido sometidos, en el intervalo, a una elaboración cualquiera. Es, por lo demás, porque creemos que los recuerdos están dados así de una vez por todas que rehusamos toda actividad intelectual a la mente que recuerda. Entre soñar despierto y recordar no se ve sino un matiz. Los recuerdos serían muy ajenos a la conciencia orientada hacia el presente, y, cuando esta última vuelca su atención hacia aquéllos entonces desfilarían bajo nuestra mirada o la invadirían solicitando tan poco esfuerzo de su parte como para los objetos reales, cuando la mente se distiende y no los capta bajo un ángulo práctico. Admitiríamos fácilmente que se trata de una facultad especial, inutilizada en tanto estamos sobre todo preocupados por actuar, y que interviene en el ensueño como en el recuerdo; sería simplemente la facultad de dejarse impresionar sin reaccionar, o reaccionando apenas lo suficiente para que esta impresión se haga consciente. Entonces no se ve en qué los recuerdos se distinguirían de las imágenes de nuestros sueños, y no se comprende por qué no se introducirían.

Pero el acto que evoca el recuerdo, ¿es aquél que nos hace entrar de modo más completo en nosotros mismos? Nuestra memoria, ¿es nuestro ámbito propio? Y, cuando nos refugiamos en nuestro pasado, ¿podemos decir que nos evadimos de la sociedad para encerrarnos en nuestro «yo»? ¿Cómo resultaría posible esto, cuando todo recuerdo está vinculado a imágenes (en circunstancias que no constituyen el contenido) que representan otras personas distintas de nosotros mismos? Sin duda, podemos acordarnos de los acontecimientos de los cuales hemos sido los únicos testigos, del aspecto del paisaje que hemos recorrido solos y, sobre todo, de los sentimientos y de los pensamientos que no hemos comunicado jamás a nadie, y de los cuales conservamos el secreto. Pero no conservamos un

recuerdo preciso de los objetos vistos en el transcurso de un paseo solitario sino en la medida en que los hemos localizado, en que hemos determinado su forma, en que los hemos nombrado, en que han dado la ocasión para llevar a cabo alguna reflexión. Pues bien, todo esto, lugar, forma, nombre, reflexión, son los instrumentos gracias a los cuales nuestra inteligencia tiene poder de captura sobre los datos del pasado del cual no nos quedaría sin ellos sino una vaga reminiscencia indiferenciada. Un explorador está obligado a tomar notas acerca de las diversas etapas de su viaje; fechas, marcas hechas en los mapas geográficos, palabras necesariamente generales, croquis esquemáticos; he ahí los clavos con los cuales se fijan sus recuerdos que, de otra manera, se escaparían como la mayor parte de las apariciones de la vida nocturna.

Que no se nos reproche el hecho de mantenernos en lo que hay de externo en los recuerdos, y de detenernos en la superficie de la memoria. Ciertamente, todas esas indicaciones de forma impersonal no extraen su valor sino de todo cuanto ayudan a reencontrar y a reproducir un estado interno desvanecido. En sí mismas no poseen una virtud evocadora. Cuando se recorre un álbum de fotografías, o bien las personas que éstas representan son parientes, amigos, que han jugado un rol en nuestra vida, y entonces cada una de esas imágenes se anima y llega a ser el punto de perspectiva desde donde nos apercibimos bruscamente de uno o varios períodos de nuestro pasado; o bien se trata de desconocidos, y entonces nuestras miradas se deslizan con indiferencia sobre esos rostros borrados y esos vestuarios pasados de moda, que no nos recuerdan nada. No es menos cierto que el recuerdo de los sentimientos no puede despegarse de aquél de las circunstancias en las cuales los hemos tenido. No hay vía interna directa que nos permita ir al encuentro de un dolor o de una alegría ya abolidos. En la *Tristeza de Olimpio* el poeta busca primero, de algún modo, los trozos de sus recuerdos, que se han quedado colgando de los árboles, de las barreras, de las vallas del camino, antes de acercárseles, y de hacer surgir la pasión de antaño por su realidad. Si quisiéramos hacer abstracción de las personas y de los objetos, cuyas imágenes permanentes e inmóviles se encuentran tan fácilmente que son como marcos generales del pensamiento y de la actividad, iríamos en vano en

búsqueda de los estados de ánimo vividos en el pasado, fantasmas inalcanzables de igual modo que aquellos de nuestros sueños desde el momento en que no se encuentran ya más bajo nuestra mirada. No hay que imaginarse que el aspecto puramente personal de nuestros anteriores estados de conciencia se conserva en el fondo de la memoria, y que basta con «girar la cabeza de este lado» para recapturarlos. En la medida en que dichos estados han tenido vínculo con imágenes de significación social, y que nos los representamos frecuentemente por el hecho exclusivo de que somos miembros de la sociedad, por ejemplo, esos «grandes y ruidosos carruajes que regresan al final de la jornada», o «la barra en donde el sacristán ha vaciado nuestros bolsillos», es que guardamos algún contacto con nuestras disposiciones internas, y que podemos reconstituirlas al menos en parte.

Hay una concepción de la memoria según la cual los estados de conciencia, a partir del momento en que se han producido, adquieren en cierto modo un derecho indefinido a subsistir: permanecían como tales, agregados a aquellos que les habían precedido en el pasado. Entre ellos y «el plan o la punta del presente» habría que decirse que la mente se desplaza. En todos los casos, no bastaría con imágenes, ideas y reflexiones actuales para reconstituir el cuadro de los días transcurridos. No habría más que un medio para evocar «los recuerdos puros»: consistiría en abandonar el presente, en distender los resortes del pensamiento racional y en dejarnos reconducir al pasado, hasta que entrásemos en contacto con esas realidades de antaño, dejadas intactas desde cuando se fijaron en una forma de existencia que debía encerrarlas para siempre. Entre el plan de esos recuerdos y el presente habría una región intermedia, en donde ni las percepciones, ni los recuerdos no se presentarían en estado puro, como si la mente no pudiera volcar su atención hacia el pasado sin deformarlo, como si el recuerdo se transformase, cambiase de aspecto, como si llegara a corromper bajo la acción de la luz intelectual, en la medida en que sube y se aproxima a la superficie.

En realidad, todo cuanto se constata es que la mente, en la memoria, se orienta hacia un intervalo de pasado con el cual no entra jamás en contacto, lo que hace converger hacia ese intervalo todos esos elementos que deben permitirle señalar y

dibujar el contorno y el trazado, pero que el pasado mismo no alcanza nada. Entonces, ¿cuál es el sentido de suponer que los recuerdos subsisten, puesto que nada nos otorga una prueba de aquello, y que se puede explicar que se les reproduzca, sin que sea necesario admitir que ellos han permanecido intactos?

El acto (pues se trata de un acto) mediante el cual la mente se esfuerza por reencontrar un recuerdo en el interior de una memoria, nos parece precisamente lo contrario de aquél mediante el cual tiende a exteriorizar sus estados internos actuales. La dificultad en uno y otro caso es en efecto inversa igualmente y, en todo caso, distinta. Cuando expresamos lo que pensamos o lo que sentimos, nos contentamos a menudo con términos generales del lenguaje corriente; a veces utilizamos comparaciones; nos esforzamos, asociando palabras que designan ideas generales, en ir cada vez más cerca de los contornos de su estado de conciencia. Empero, entre la impresión y la expresión hay siempre una distancia. Bajo la influencia de las ideas y de las maneras de pensar generales, la conciencia individual adopta el hábito de desviar su atención de lo excepcional que hay en ella y que no puede traducirse sin dificultad en el lenguaje corriente. Se ha explicado así el carácter inexacto de las descripciones que ciertos enfermos hacen de lo que sienten: a medida en que se intensifican en ellos ciertas sensaciones orgánicas que apenas existen, o que no existen en hombres normales, a medida también en que se impone la obligación de usar ciertos términos impropios para traducirlos, por cuanto no existen aquellos que sean adaptados.[22] Pero lo mismo sucede con un gran número de otros casos. Hay un vacío en la expresión, que mide el defecto de adaptación de las conciencias individuales a las condiciones de la vida normal.

En sentido inverso, cuando recordamos, partimos del presente, del sistema de ideas generales que está siempre a nuestro alcance, del lenguaje y de los puntos de referencia adoptados por la sociedad, es decir de todos los medios de expresión que pone a nuestra disposición, y nosotros los combinamos de manera que podamos reencontrar ya sea tal detalle, ya sea

22. Ch. Blondel, *La conscience morbide*, 1914.

tal matiz de las figuras o de los acontecimientos pasados, y, en general, de nuestros estados de conciencia de antaño. Aunque esta reconstrucción no es nunca algo más que una aproximación. Sentimos que existen elementos personales de nuestras impresiones antiguas que no podemos evocar mediante este método. Hay un vacío en la impresión, que mide el defecto de adaptación de la comprensión social a las condiciones de nuestra vida consciente personal del ayer.

Pero, ¿cómo explicar, entonces, que a veces seamos sorprendidos por el hecho de que este vacío se llene bruscamente, de que un recuerdo, que creíamos extraviado, se descubra en un momento en el cual no lo esperábamos? En el curso de una ensoñación, triste o feliz, tal período de nuestra existencia, tales figuras, tales pensamientos del ayer, que corresponden con nuestra disposición actual, parecen revivir bajo nuestra mirada interior: no son esquemas abstractos, esbozos de dibujos, seres transparentes, incoloros; tenemos, al contrario, la ilusión de reencontrar ese pasado inalterado, porque nos reencontramos nosotros mismos en el estado en el cual lo atravesábamos. ¿Cómo dudar de su realidad, puesto que entramos en contacto inmediato con él del mismo modo que lo hacemos con los objetos exteriores, que podemos recorrerlo y que, lejos de no encontrar sino lo que buscábamos, nos descubre en él muchos detalles acerca de los cuales no teníamos la menor idea? Esta vez no es ya más de nuestra mente que partiría el llamado al recuerdo: es el recuerdo que nos llamaría, que nos urgiría en reconocerlo, y nos reprocharía el haberlo olvidado. Es, pues, desde el fondo de nosotros mismos, como desde el final de un corredor en el cual, solos, podríamos aventurarnos, que los recuerdos retornarían a nosotros o que nosotros avanzaríamos hacia ellos.

No obstante, ¿de dónde viene esta especie de savia que da volumen a algunos de nuestros recuerdos, hasta otorgarles la apariencia de la vida real? ¿Es la vida de antaño que han conservado, o es una vida nueva que les hemos comunicado, aunque una vida artificial, sacada del presente, y que no durará más de lo que dure nuestra sobrexcitación pasajera o nuestra disposición afectiva del momento? Cuando nos dejamos llevar a reproducir en imaginación una secuela de acontecimientos para los cuales el pensamiento nos enternece respecto de

nosotros mismos o respecto de otros, sobre todo cuando se ha regresado a los lugares en donde se desarrollaron, o bien que se crea captar vestigios de las fachadas de las casas que hemos visto al pasar en el ayer, de los troncos de árboles, de las miradas de los ancianos cargados de años al mismo tiempo que nosotros, pero que conservan los rasgos y quizás el recuerdo del mismo pasado, o bien que se destaque sobre todo hasta qué punto todo ha cambiado, cuán poca cosa ha permanecido del antiguo aspecto que nos era familiar, y que entonces, se es sensible en especial a la inestabilidad de las cosas, y se tenga menos dificultad en abolir por el pensamiento aquéllas que ocupan hoy día el lugar de la decoración desaparecido de nuestras pequeñas o grandes pasiones, sucede que el estremecimiento comunicado a nuestro organismo psicofísico, por esos parecidos, esos contrastes, nuestras reflexiones, nuestros deseos, nuestros pesares, nos da la ilusión de volver a pasar realmente por las antiguas emociones. Entonces, mediante un intercambio recíproco, las imágenes que reconstruimos adoptan de las emociones actuales ese sentimiento de realidad que las transforma ante nuestros ojos en objetos aún existentes, mientras que los sentimientos actuales, aferrándose a esas imágenes, se identifican con las emociones que les han acompañado antiguamente, y se encuentran al mismo tiempo desprovistas de su aspecto de estados actuales. Así creemos simultáneamente que el pasado revive en el presente, y que abandonamos el presente para regresar al pasado. No obstante, ni lo uno ni lo otro es verdadero: todo cuanto podemos decir es que los recuerdos, tanto como las otras imágenes, imitan a veces nuestros estados presentes, cuando nuestros sentimientos actuales vienen a su encuentro y se incorporan.

* * *

¿Hasta qué punto el pasado puede ser realmente ilusión? ¿Sucede que los recuerdos imponen a la conciencia el sentimiento de su realidad como ciertas imágenes alucinatorias que solemos confundir con sensaciones? Hemos abordado este problema a propósito de del sueño, pero se necesita ahora plantearlo en toda su extensión. Hay enfermedades o exaltaciones de la memoria, que se denominan paramnesias, que

consisten en esto: se llega por primera vez a una ciudad, se ve por primera vez una persona y, sin embargo se les reconoce como si se les hubiera ya visto. La ilusión que queremos examinar es lo contrario de ésta: se trata de saber si, regresando o imaginándose estar en una ciudad en la cual hemos estado, podemos creer estar en el momento en que llegábamos por primera vez, y volver a pasar por los mismos sentimientos de curiosidad, de asombro que entonces, sin darse cuenta que se les ha tenido antes. De modo más general, mientras los sueños son ilusiones truncas quizás (si no se sueña siempre) por intervalos en donde la conciencia está vacía, ¿no hay, interrumpiendo el curso de los estados de conciencia durante la vigilia, ilusiones determinadas por la memoria y que nos hacen confundir el pasado revivido con la realidad?

Ahora bien, ha habido seguramente hombres que deseaban procurarse ilusiones de este tipo, y que han creído alcanzarlas. Los místicos que se rememoran sus visiones parecen revivir su pasado. Queda por saber si lo que se reproduce es el recuerdo mismo, o una imagen deformada que lo ha sustituido poco a poco. Si descartamos esos casos, en donde la imaginación juega sin duda el rol principal, si consideramos aquellos en donde, voluntaria o involuntariamente, evocamos un recuerdo que ha bien conservado su integridad primitiva, es decir en donde hemos extraído ya otras pruebas, nos parece inconcebible que se tome el recuerdo de una percepción o de un sentimiento por esa percepción o por ese sentimiento como tales. No es que esos recuerdos, surgidos durante la vigilia, se enfrenten a nuestras percepciones actuales que jugarían, con respecto a ellos, el rol de reductores. Pues se podría concebir que nuestras sensaciones se atenúan y se debilitan bastante como para que las imágenes del pasado, más intensas, se impongan en la mente y parezcan más reales que el presente. Pero esto no sucede. Nada, incluso, prueba que el debilitamiento de nuestras sensaciones sea una condición favorable para la reactivación de los recuerdos. Se pretende que, en los ancianos, la memoria se despierta en la medida en que sus sensaciones flaquean. Pero basta, para explicar que ellos evocan más a menudo que otros una cantidad quizás mayor de recuerdos, con destacar que su interés se desplaza, que sus reflexiones siguen otro curso, sin que se debilite por lo demás

en ellos el sentimiento de la realidad. Muy por el contrario, los recuerdos son tanto o más netos, precisos y completos, con imágenes y colores, que nuestros sentidos son más activos, que estamos más comprometidos en el mundo real, y que nuestra mente, estimulada por todas las excitaciones que le vienen desde fuera, tiene más vigor, y dispone plenamente de todas sus energías. La facultad de acordarse está en relación estrecha con el conjunto de las facultades de la mente despierta: aquélla disminuye al mismo tiempo que éstas flaquean. No es entonces sorprendente que no confundiésemos nuestros recuerdos con sensaciones reales, puesto que nosotros no los evocamos sino cuando somos capaces de reconocerles, y de ponerles en oposición con estas últimas.

Todo no se reduce, en el caso de la memoria, a una simple lucha entre sensaciones e imágenes; pero toda la inteligencia está allí y, si no interviniese, no se recordaría. Voltaire hubiese podido, en uno de sus *Contes*, imaginar un rey caído, a la merced de sus enemigos, encerrado en un calabozo, al cual, por una cruel fantasía, aquel que le ha reducido a la esclavitud quisiera darle por algún tiempo la ilusión de que todavía es rey, y que todo cuanto ha sucedido desde que ya no lo es no es más que un sueño. Será colocado, por ejemplo, durante su sueño, en la habitación de su palacio en donde tenía el hábito de descansar, y en donde reencontrará al despertar los objetos y los rostros acostumbrados. Se prevendría así todo conflicto posible entre las representaciones de la víspera y del recuerdo, puesto que se confundirían. Sin embargo, ¿en qué condición se logrará que no descubra de inmediato esta maquinación? Se requerirá que no se le permita el poder reconocerse, que músicas, aromas, luces encandilen y confundan sus sentidos, es decir que se necesitará mantenerlo en un estado tal que sea incapaz tanto de percibir exactamente lo que le rodea como de evocar exactamente el tiempo al cual se ha querido que él crea ser transportado. Desde el momento en que la atención podrá fijarse, en que reflexionará, estará cada vez más alejado de confundir esta ficción que se le pretende hacer tomar por su estado presente con la realidad de su pasado tal como se la representará su memoria. No es en efecto en el espectáculo que ve hoy en día, que ha visto, casi exactamente idéntico, ayer, que encontraría un principio de distinción. En tanto que

este cuadro permanezca de algún modo suspendido en el aire, no es a decir verdad ni una percepción, ni un recuerdo, es una de esas imágenes del sueño que sin transportarnos al pasado nos alejan, sin embargo, del mundo actual y de la realidad. No se sabe lo que es sino cuando se le ha reubicado en su entorno, es decir cuando se ha salido del campo estrecho que delimitaba, que nos ha representado el conjunto del cual forma parte, y que se ha determinado su lugar y su rol en este conjunto. Pero para pensar una serie, un conjunto, tratándose del pasado o del presente, una operación puramente sensible, que no implicaría ni comparación, ni ideas generales, ni representación de un tiempo con períodos definidos, jalonado con puntos de referencia, ni representación de una sociedad en donde tiene lugar nuestra vida, esto no bastaría. El recuerdo no es completo, no es real (en la medida en que puede serlo) sino cuando la mente integralmente se vuelca hacia él.

Que esta representación implícita de una especie de plan o esquema general en donde las imágenes que se suceden en nuestra mente tomarían lugar, sea una condición más necesaria todavía de la memoria que de la percepción, es lo que resulta del hecho de que las sensaciones se producen de sí mismas antes de haberlas adosado a nuestras percepciones anteriores, antes de haberlas iluminado con la luz de nuestra reflexión, mientras que muy a menudo la reflexión precede la evocación de los recuerdos.[23] En circunstancias que un recuerdo surge de pronto, se presenta primero en estado bruto, aislado, incompleto y es, sin duda, la ocasión para nosotros de reflexionar, de manera de conocerles mejor y, como se dice, a «localizarles»; pero en tanto que esta reflexión no ha tenido lugar, nos podemos preguntar si, más que un recuerdo, no es una de esas imágenes fugitivas que cruzan por la mente sin dejar huellas.

En el sueño, al contrario, hay a veces un esbozo de sistematización; pero los marcos lógicos temporales, espaciales, en

23. Según M. Kaploun (*Psychologie générale tirée de l'étude du rêve*, 1919, p. 83, § 86) «un recuerdo no retorna de partida despegado del pasado, para ser reconocido y localizado con posterioridad; el reconocimiento y la localización preceden su imagen. Le vemos venir». En efecto, para reconocer y localizar, se requiere que se posea, en estado latente, «el *sistema* general de su pasado». Un recuerdo no reconocido no es más que un conocimiento incompleto.

donde se desarrollan las visiones del sueño son muy inestables. Podemos apenas hablar de marcos: es más bien una atmósfera especial, de donde pueden brotar los pensamientos más quiméricos, pero a los cuales los recuerdos no logran acomodarse.

Tal vez deberíamos estudiar aquí más específicamente el recuerdo de los sentimientos. El recuerdo de un pensamiento o de una sensación, si se les separa de las emociones que han podido adjuntarse, no se distingue casi de un pensamiento o de una sensación nueva: el presente se parece de tal manera al pasado que todo acontece como si el recuerdo no fuera más que una repetición y no una reaparición del estado anterior. No es igual para los sentimientos, sobre todo aquellos en los cuales nos parece que nuestra personalidad, y un momento, un estado de ésta se ha expresado de una manera única e inimitable. Para que se les recuerde, se necesita que renazcan en persona, y no bajo los rasgos de algún sustituto. Si la memoria de los sentimientos existe es porque no mueren enteros, y que algo subsiste de nuestro pasado.

Pero los sentimientos, así como nuestros otros estados de conciencia, no escapan a esta ley: para acordarse hay que reubicarlos en un conjunto de hechos, de seres y de ideas que forman parte de nuestra representación de la sociedad. Rousseau, en un fragmento de *Émile*, en donde imagina que el maestro y el niño se encuentran en la campiña a la hora en la cual el sol se levanta, declara que el niño no es capaz de situarse frente a la naturaleza de los sentimientos, y no le atribuye sino sensaciones para que el sentimiento de la naturaleza se despierte, será menester que pueda asociar el cuadro que tiene ahora frente a sus ojos con el recuerdo de acontecimientos en los cuales ha estado presente y que éstos se reúnan; pero estos acontecimientos lo ponen en relación con hombres: la naturaleza no habla pues a nuestro corazón sino porque ella está, para nuestra imaginación, íntegramente penetrada de humanidad. Por una curiosa paradoja, el autor que se ha presentado en el siglo XVIII como el amigo de la naturaleza y el enemigo de la sociedad es también aquél que ha enseñado a los hombres a llevar la vida social hacia un campo de naturaleza más extendido, y si ha vibrado en el contacto con las cosas, es que en ellas y en torno a ellas él descubría seres capaces de sentir y que se podía amar. Se ha mostrado que el

estremecimiento sentimental que, con motivo de la *Nouvelle Héloise*, abrió la sociedad del siglo XVIII a una comprensión amplia de la naturaleza, estuvo determinado en realidad y antes que nada por el elemento propiamente novelesco de esa novela misma, y que si los lectores de Rousseau pudieron contemplar sin animadversión, tristeza o tedio, con simpatía, enternecimiento y entusiasmo, cuadros de montañas, de bosques, de lagos salvajes y solitarios, es porque su imaginación les colmaba de personajes que el autor del libro había creado, y que aquellos se habituaban a encontrar, como él mismo, relaciones entre los aspectos de la naturaleza material y los sentimientos o las situaciones humanas.[24]

Si, por otra parte, las *Confesiones* son a tal punto evocadoras, ¿no es porque el autor nos cuenta, siguiendo el orden de su sucesión, los grandes y pequeños hechos de su vida, nos nombra y nos describe los lugares, las personas, y que, cuando precisa así todo lo que podía ser, basta con que nos indique en términos generales los sentimientos que tuvieron importancia para él, para que sepamos que todo cuanto permanecía de ese pasado, todo cuanto se podía encontrar, nos resulta ahora accesible? Pero lo que nos entrega es un conjunto de datos sacados de la vida social de su tiempo, es lo que los otros pensaban de él, o lo que él pensaba de los otros, es el juicio emitido por alguno de aquellos que le frecuentaban, es en esto que surge como parecido con los otros, que surge también como diferente de ellos. Esas diferencias mismas se expresan con respecto a la sociedad: Rousseau siente que ha llevado más lejos que los otros algunos vicios y algunas virtudes, ciertas ideas y ciertas ilusiones, que nos basta, para conocerles, mirar en torno nuestro y en nosotros mismos. Ciertamente, nos impone cada vez más su punto de vista sobre esta sociedad y, a partir de ella, es sobre él mismo que somos relanzados: pero como, fuera de ese punto de vista, no alcanzamos nada de él mismo, es por la idea solamente que él se ha hecho de los hombres en medio o lejos de los cuales ha vivido, que podemos hacernos una idea de lo que ha sido él mismo. En cuanto a sus sentimientos, ellos no existían ya más en el

24. Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J.Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, París, 1907.

momento en que los describía: ¿cómo entonces conoceríamos algo más que el cuadro que nos presenta, y dónde lo ha reconstituido sin tener bajo su mirada un modelo?

Se podría objetarnos que no tenemos el derecho de reducir la operación de la memoria a tal reconstrucción. Nos remitimos a los medios que nos permiten, partiendo del presente, preparar el sitial que ocupará el pasado, orientar nuestra mente de manera general hacia tal período de ese pasado. Pero esos medios puestos en acción, cuando los recuerdos aparecen, tal vez no será ya más indispensable reunir unos y otros, mediante un trabajo mental comparable a nuestros razonamientos. Se supone que una vez que el flujo de recuerdos ha penetrado en el canal que le hemos abierto, se interna y se derrama por su propio movimiento. La serie de recuerdos es continua. Se dice con frecuencia que nos dejamos llevar a través de la corriente de nuestros recuerdos, por el hilo de la memoria. En lugar de utilizar en ese momento nuestras facultades intelectuales, parece preferible que las dejáramos dormir. Toda reflexión correría el riesgo de desviar nuestro pensamiento y nuestra atención: vale más entonces estar pasivos, adoptar la actitud de un simple espectador, y escuchar las respuestas que vienen solas al encuentro de preguntas que no tenemos ni siquiera el tiempo de plantear. ¿Qué habría de asombroso, por lo demás, si pasando así revista a toda una serie de actos y de acontecimientos que han llenado años, meses, días transcurridos, en el hecho de encontrarnos con rasgos y caracteres por los cuales superan el momento considerado, y nos invitan a reubicarlos en conjuntos más generales, a la vez más durables e impersonales? ¿Cómo podría ser de otra manera puesto que tomamos conciencia, en cada momento, al mismo tiempo que de aquello que sucede en el interior de nuestro yo, y que no es conocido sino por nosotros, de todo cuanto nos interesa de la vida de los grupos o de las sociedades de los cuales formamos parte? ¿Constituye una razón para creer que no podríamos abordar nuestro pasado sino por esa vía, y no estamos sorprendidos, al contrario, por el hecho de que a medida en que nuestros recuerdos son más precisos y numerosos, no sean ellos los que reubicamos en un marco general y exterior, sino esos rasgos y caracteres sociales que toman lugar en la serie de nuestros estados internos, no para desprenderse, sino para con-

fundirse? En otras palabras, una fecha o un lugar adquieren en ese momento para nosotros una significación que no podría tener para otros. Es por la reflexión, a condición de aislarla de nuestros otros estados, que los pensaríamos de manera abstracta, y que se identificarían con lo que son para nuestro grupo. Pero, precisamente, cuando evocamos así nuestros recuerdos, nos abstenemos de reflexionar acerca de ellos, y también de plantearnos cada uno de ellos de manera aislada. Habría, en otros términos, una continuidad de recuerdos que sería incompatible con la discontinuidad de los marcos de la reflexión o del pensamiento discursivo.

Se necesita, no obstante, elegir aquí entre dos concepciones. Si se entiende, por: recordarse, no reconstruir el pasado, pero además, e incluso en forma exclusiva, revivirlo, es uno por uno al contrario, y aisladamente, que los diversos acontecimientos del pasado deberían aparecer de nuevo en nuestra conciencia. Aun cuando no se admitiría que hay de uno al otro una solución de continuidad, ¿cómo cuestionar, en efecto, que cada uno de ellos ha ocupado en realidad un momento, uno solo, de la duración? Si es conservado en la memoria y si puede reaparecer tal como ha sido, es en sí mismo y por lo que es, no en razón y por el medio de sus relaciones con los otros, que lo evocamos. Pero entonces, ¿qué diferencia habría entre uno de esos recuerdos, y tales imágenes que reaparecen en sueños, y que están manifiestamente desvinculados de la serie de aquellos que conserva la memoria? Y, ¿por qué los recuerdos no provocarían las mismas ilusiones que los sueños? Lo que hace precisamente que el sueño sea confundido con la realidad, es que las imágenes que lo componen, aunque pertenecientes al pasado, están desvinculadas; sin importar que se trate de la imagen de una persona conocida, de un lugar o de una parte de un lugar en donde se ha permanecido alguna vez, de un sentimiento, de una actitud, de una palabra, esto termina imponiéndosenos, y creemos en su realidad, *porque ella está sola*, porque no se une en nada a nuestras representaciones del estado de vigilia, es decir a nuestras percepciones, y al cuadro de conjunto de nuestro pasado. Es muy distinto tratándose de recuerdos. Éstos no se presentan de manera aislada. En circunstancias mismas que nuestra atención y nuestro interés se concentran en uno de ellos, sentimos muy bien que otros es-

tán también allí, que se ordenan siguiendo las grandes direcciones y los principales puntos de referencia de nuestra memoria, exactamente como tal línea, tal figura se desprenden de un cuadro cuya composición general nos es conocida.

Es posible, entonces, escoger además entre dos concepciones, para explicar por qué, cómo se pasa de un recuerdo a otro. Si, cuando recordamos, revivimos los acontecimientos pasados, tendríamos que admitir que nos transportamos efectivamente a la época en la cual tuvieron lugar, y comprenderíamos pues que las mismas razones que han determinado antes la sucesión de esos momentos, la aparición de uno consecutivo a otro, pudieron ser invocadas para explicar la reaparición, en el mismo orden, de los mismos estados. Puesto que no examinaríamos esos estados desde fuera, puesto que estaríamos en ellos, no tendríamos más que abandonar al libre juego la espontaneidad interna que hace emerger unos de otros, y que no supone, en efecto, mientras no se trate de reflexiones o de razonamientos antiguos y que se reproduciría una actividad racional y de las representaciones generales. Pero si no revivimos el pasado, si no nos obstinamos en reconstruirlo, se requiere explicar lo que es ya no una reproducción de la existencia, sino una representación. Ahora bien, para que una reproducción de acontecimientos distintos y sucesivos tengan lugar en un orden determinado, se necesita que tengamos siempre en la mente la idea de ese orden, en circunstancias que vamos en búsqueda de las representaciones que se configuran. En otras palabras, para que recordemos una seguidilla de acontecimientos, por ejemplo aquellos que han ocupado para nosotros el primer mes de la guerra, se requiere que nos planteemos preguntas como éstas: ¿dónde estaba yo antes de la movilización en el momento en que supimos el resultado de la batalla de Charleroi, cuando París estaba amenazado, etc.? Y se necesita que nuestros recuerdos concuerden con esas fechas, que tienen una significación social, del mismo modo que nuestros desplazamientos, nuestras estadías aquí y allá, próximas de tales o cuales parientes, de tales o cual amigos, o lejos de ellos, deben concordar con la distribución general de los lugares, tal como se la representa en nuestra sociedad. O bien, si se reprocha a este ejemplo de haber sido elegido para poner en primer plano hechos que

tienen un alcance general, preguntémonos cómo nos representamos, después que se ha producido, un hecho que no interesa sino a nosotros mismos, que quizás no ha dejado huellas sino en nosotros, la muerte de una persona que nos es querida. Entonces, si deseamos recordarnos la tristeza, el dolor, de una intensidad y de una atenuación determinada, sentida por nosotros, no podremos evocarla en forma aislada, sin haber efectuado un rodeo: no partiremos de aquello que hay de personal en el acontecimiento, de nuestra reacción afectiva, pero sí nosotros pensaremos primero en la secuencia de la enfermedad, en los últimos momentos, en los funerales, en el duelo, o incluso en los parientes y en los amigos del moribundo, o también en el lugar en donde habitaba, en la ciudad a la cual debimos ir para verle antes de su fin y, para evocar mejor aun a él mismo, pensaremos en su edad, en su profesión, en los rasgos generales de su carácter y de su existencia; lo que no impedirá, por supuesto, que recordemos también tal o cual detalle más íntimo, por ejemplo que nos había platicado poco antes acerca de esto o aquello, o más concreto e individual, por ejemplo que había sobre la mesa una carta suya inacabada, y que se reveía todavía su presencia en el orden o en el desorden que allí reinaba, etc.; pero ese detalle no tomará todo su valor sino cuando nos representemos el lugar y la fecha, y pensemos en sus relaciones con el acontecimiento; por cuanto, en sí mismo, resultaría insignificante: ahora bien, se sueñan bastantes detalles insignificantes, pero no los recordamos.

No nos damos cuenta de todo el trabajo mental que exige el hecho de traer al presente un recuerdo. Se cree que basta con que haga parte de una serie cronológica para que la aparición de aquellos que lo han precedido lo llame al escenario de la conciencia. Hasta qué punto esto sería insuficiente, como lo prueba lo que resulta del sueño. Soñamos en abundancia; pues bien, ¡cuántas personas creen que no sueñan jamás! ¡Y cuántos de nuestros sueños en los cuales no recordamos sino de algunos de sus detalles! Ahora bien, las imágenes del sueño obedecen quizás, cuando se asocian, a una lógica especial: en todo caso, éstas no son reubicadas en el mismo tiempo y en el mismo espacio que los objetos que percibimos cuando estamos despiertos, y no están adosadas al conjunto de nuestras ideas, que determina a cada momento

nuestra concepción del mundo y de la sociedad. Si no las situamos en el tiempo de la vigilia, no es menos cierto que ocupan la duración, y que se suceden. Pero si las imágenes se dispusieran en la memoria unas tras otras a medida en que se producen, resultaría lo mismo que con las imágenes del sueño, y podríamos reencontrarlas dispuestas unas después de otras, solamente preguntándonos: ¿qué soñamos antes, o después? Pero es precisamente porque casi no hay entre las imágenes del sueño un vínculo de sucesión cronológica que, en la mayoría de las veces, las imágenes se nos escapan. Pareciera, al contrario, que aquellas que recordamos nos esconden otras, y que sea menester separarnos de unas, olvidarlas, modificar la orientación de nuestros pensamientos, para reencontrar, por azar, otra serie de cuadros de nuestra vida nocturna. Se requiere pues que, si no es lo mismo que con las imágenes de la vigilia, si nos acordamos de un número tan importante, si no hay realmente en nuestra vida una laguna que no podamos llenar, nos guiemos con respecto a otros aspectos distintos de la sucesión en el tiempo, para pasar de un recuerdo a otro.

¿Cómo recordaríamos de la misma manera esas imágenes vistas en sueño, si podemos recorrer en el pensamiento todas las partes del espacio en donde se han enmarcado los acontecimientos más recientes de nuestra experiencia, sin encontrar en ninguno de ellos algún segmento de esas imágenes, ni nada que parezca estar en relación con nuestro sueño? Al contrario, cuando evocamos una ciudad, sus barrios, sus calles, sus casas, ¡qué cantidad de recuerdos emergen, muchos de los cuales nos parecían desaparecidos para siempre, y que nos ayudan a su vez a descubrir otros! Es así como vamos hacia nuestros recuerdos describiendo de algún modo en torno a ellos curvas concéntricas cada vez más aproximadas y, lejos de que la serie cronológica esté determinada con antelación, es a menudo después de muchas idas y venidas entre tales puntos de referencia en el curso de las cuales nos reencontramos con unas y otras, que ordenamos nuestros recuerdos en el orden de sucesión en el cual todo indica que han debido producirse.

* * *

Resumamos todo este análisis y los resultados a los cuales éste nos ha conducido. Aquél descansa íntegramente sobre un hecho, que opone a una teoría. Ese hecho es que somos incapaces de revivir nuestro pasado durante el sueño,[25] es que, si nuestros sueños ponen en evidencia imágenes que tienen toda la apariencia de recuerdos, es en estado de fragmentos, de miembros despegados de los escenarios realmente vividos por nosotros, que se introducen: jamás un acontecimiento acompañado de todas sus particularidades y sin mezcla de elementos extraños, jamás una escena completa de antaño reaparece a los ojos de la conciencia durante el sueño. Hemos examinado los ejemplos que probarían lo contrario. Unos casos estaban demasiado inexacta o incompletamente informados para que hayamos podido captar el sentido. En otros casos, estábamos autorizados a suponer que entre el acontecimiento y el sueño la mente había reflexionado sobre los recuerdos, y, por el hecho de que se los había evocado una o varias veces, se los había transformado en imágenes. Pues bien, ¿es la imagen, es el recuerdo que le había precedido y que le había brindado la ocasión, que reaparecía en el sueño? Uno parecía tan verosímil como el otro. Se invocaba, en fin, recuerdos de la primera infancia, olvidados durante la vigilia, y que atravesarían algunos sueños: pero se trataba de representaciones seguramente demasiado vagas en el niño para que hayan podido dar lugar a recuerdos verdaderos. Para lo demás, en todos esos casos, y en todos los sueños imaginables, como la personalidad actual y no la de antaño está activamente mezclada al sueño, no se puede decir que el aspecto general de los acontecimientos y de las personas reproducidas no se encuentre alterado.

Aquí nos encontraríamos con la teoría de H. Bergson, quien, nos ha parecido, no admite que haya una incompatibilidad tan marcada entre el recuerdo y el sueño, que, bajo la denominación de imágenes-recuerdos, designa nuestro pasado mismo, conservado en el fondo de nuestra memoria, y hacia donde la mente, en circunstancias que ella no estaría ya orien-

---

25. Lucrecio había observado ya este hecho. Durante el sueño dice: «[...] meminisse jacet, languetque sopore». La memoria es a tal punto inerte y adormecida que el soñador no recuerda, a veces, que una persona que se le aparece viva en realidad ha muerto desde hace largo tiempo. *De natura rerum*, IV, 746. Este fragmento nos ha sido señalado gentilmente por M. Pradines.

tada hacia el presente, y que la actividad de la vigilia se hubiera relajado, debería naturalmente re-descender. Esto es una consecuencia de tal manera necesaria en su concepción de la memoria, que H. Bergson, al constatar que de hecho los recuerdos-imágenes no reaparecen en los sueños, destaca no obstante: «Cuando se duerme profundamente, se realizan sueños de naturaleza distinta, de lo cual no queda nada importante al despertar. Me inclino por creer —aunque por razones sobre todo teóricas, y por consiguiente hipotéticas— que tenemos entonces una visión mucho más extendida y más detallada de nuestro pasado».[26] Es que, en efecto, según él, el yo de los sueños, es la «totalidad de mi pasado».[27] Y, por otra parte, no escasean los fragmentos de texto en donde el mismo autor, imaginando la primera de las dos memorias que él distingue, aquella que registraría bajo la forma de imágenes-recuerdos, todos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana, y dejaría a cada hecho, a cada gesto, su lugar y su fecha, la aproxima del sueño. «Para evocar el pasado bajo la forma de imagen, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber poner precio a lo inútil, hay que querer soñar... Reproduciéndose en la conciencia (esas imágenes-recuerdos), ¿no van ellas a desfigurar el carácter práctico de la vida, mezclando el sueño a la realidad? Sin duda son (las imágenes almacenadas por la memoria espontánea) imágenes del sueño.»[28] Y más lejos: «Esas imágenes pasadas, reproducidas tal cual son, con todos sus detalles y hasta con su coloración afectiva, son las imágenes de la ensoñación o del sueño». Todavía más adelante: «Un ser humano que soñase su existencia en lugar de vivirla tendría sin duda así bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de detalles de su historia pasada».[29]

Pero nada prueba que se pueda pasar así por transición insensible del sueño al recuerdo-imagen. ¿Cómo es que el sueño, incluso llevado al límite, se confundiría con tales recuerdos, si lo que nos estremece, cuando pensamos, es que contiene siempre los caracteres de un hecho presente, nuevo, que

26. H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, París, 7.ª edición 1922, p. 115.
27. *Ibíd.*, p. 110.
28. H. Bergson, *Matière et mémoire*, París, 2.ª edición 1900, pp. 78 y ss.
29. *Ibíd.*, p. 169.

vemos por la primera vez, si nos brinda el espectáculo de una creación incesantemente continua? Cuando H. Bergson aproxima los dos términos: sueño y ensoñación, sabe muy bien que la palabra «soñar» designa dos operaciones diferentes, pero estima que el lenguaje tiene razón puesto que, según él, en los dos casos, la mente procede de igual manera, por cuanto recordar es soñar despierto, dado que soñar es acordarse durante el sueño. Sin embargo, este acercamiento, por deliberado que sea, no escapa a una confusión. Con que la mente se observe cuando pasa de la vigilia al sueño, del sueño al pensamiento de la vigilia, basta para percibir que éste se desarrolla en el interior de marcos sin relación con aquellos del pensamiento nocturno, no obstante no comprender cómo, una vez despierto, se pueden recordar los sueños.

Hemos mostrado que, en efecto, si queremos hablar con entero rigor hay que decir que no recordamos, o más bien que recordamos sólo lo que se ha podido fijar inmediatamente después del despertar. La operación de la memoria supone, efectivamente, una actividad a la vez constructiva y racional de la mente, la cual esta última es incapaz de realizar durante el sueño: no se ejerce sino en un medio natural y social ordenado, coherente, del cual reconocemos a cada instante el plan de conjunto y las grandes direcciones. Todo recuerdo, por personal que sea, incluso aquellos de los acontecimientos de los cuales hemos sido los únicos testigos, incluso aquellos de pensamientos y de nociones que muchos otros también poseen, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, también con razonamientos e ideas, es decir con toda la vida material y moral de las sociedades de las cuales formamos o hemos formado parte. Cuando evocamos un recuerdo, y cuando lo precisamos localizándolo, es decir, en resumen, cuando lo completamos, se dice a veces que lo adosamos a aquellos que le rodean: en realidad, es porque otros recuerdos en relación con éste subsisten a nuestro alrededor, en los objetos, en los seres pertenecientes al medio en el que vivimos, o en nosotros mismos: puntos de referencia en el espacio y el tiempo, nociones históricas, geográficas, biográficas, políticas, datos de experiencia corriente y maneras de ver familiares, todo aquello que no era de partida sino el esquema vacío de un acontecimiento pasado y que estamos en condiciones de

determinar con una precisión creciente. Empero, puesto que el recuerdo debe ser reconstruido así, no se puede decir, sino mediante metáfora, que en el estado de vigilia lo revivimos: no hay tampoco razón para admitir que todo cuanto hemos vivido, visto y hecho, subsiste tal cual, y que nuestro presente acarrea tras él todo nuestro pasado.

No es en la memoria, es en el sueño, que la mente se encuentra lo más alejado de la sociedad. Si la psicología puramente individual busca un ámbito en donde la conciencia se encuentra aislada y abandonada a sí misma, es en la vida nocturna; es allí solamente donde ella tendrá más posibilidades de encontrarlo. Pero, lejos entonces de haberse ampliado, desembarazado de las limitaciones de la vigilia, y de ganar en extensión lo que pierde en coherencia y en precisión, la conciencia parece pues encontrarse singularmente reducida y encogida: despegadas casi enteramente del sistema de representaciones sociales, las imágenes no son más que materiales en bruto, capaces de entrar en toda suerte de combinaciones, y entre ellas no se establecen sino relaciones fundadas en el azar, en realidad en el juego desordenado de las modificaciones corporales. Sin duda, ellas se despliegan según un orden cronológico: pero entre la fila de imágenes sucesivas del sueño, y la serie de recuerdos, hay tantas diferencias como las hay entre una ruma de materiales en grueso, cuyas partes sobrepuestas se deslizan una encima de otra, o permanecen en equilibrio sólo por accidente, y los muros de un edificio mantenidos por toda una armazón, y expandidos por lo demás o reforzados por aquéllos de los edificios vecinos. Es que el sueño no descansa sino sobre sí mismo, mientras que nuestros recuerdos se apoyan en aquellos de todos los otros, y en los grandes marcos de la memoria de la sociedad.

CAPÍTULO II

EL LENGUAJE Y LA MEMORIA

Señalábamos en el capítulo precedente que cuando el hombre sueña deja de estar en contacto con la sociedad de sus semejantes. Sin ir tan lejos, podríamos preguntarnos: ¿durante el sueño una parte de nuestras creencias y convenciones grupales en las que vive no se le imponen? No cabe la menor duda que debe existir un gran número de nociones comunes tanto para el sueño como para la víspera. Si no existiese ninguna comunicación entre esos dos mundos, si el espíritu no tuviese los mismos instrumentos para comprender lo que percibe en uno u otro mundo, el sueño se reduciría, posiblemente, a un tipo de actividad consciente parecida a la de ciertos animales y tal vez a la de los niños pequeños, en tal caso, el hombre durante el sueño no daría a los objetos, a las personas y a las situaciones, más o menos, los mismos nombres, no les daría el mismo sentido que cuando los encuentra en la víspera, y no estaría tampoco en condiciones de narrarlos.

Examinemos desde esa perspectiva el análisis detallado de un sueño bastante complejo que se encuentra en una obra de Freud:[1] sólo tomaremos las partes que nos interesan y nos detendremos en el momento en que las hipótesis del autor nos parezcan un poco aventuradas, es decir, que se encuen-

1. Freud, *Die Traumdeutung*, 1.ª edición 1900, p. 67. Aquí encontraremos expuesto el sueño mencionado que se ciñe muy de cerca al texto de Freud y reproduce lo esencial de su análisis. Puede verse en el libro del Dr. Ch. Blondel, *El psicoanálisis*, París, Alcan, 1924, pp. 160-192. Ese capítulo estaba escrito cuando ya lo habíamos leído, y nos permitió, por lo menos, darle mayor precisión a un cierto número de expresiones de los pasajes de Freud que nosotros habíamos traducido.

tran en un punto en que el autor está muy por debajo o no alcanza a desarrollar sus propios criterios de interpretación. Freud narra que tuvo como paciente a una joven mujer a la que suponía histérica. Sus dos familias estaban íntimamente unidas y, como ella estaba casi totalmente restablecida, le interrumpió el tratamiento, no sin que previamente hubiera intentado que la enferma aceptara la *solución*, a la que ella se negó. Así las cosas, recibe la visita de un joven colega, Otto, que le expresa, en un tono que le disgusta, que la paciente se encuentra restablecida pero no totalmente. Freud pensó que Otto se dejó influir por los familiares de la enferma y atribuyó —con o sin razón— la supuesta actitud de Otto en su contra, la influencia de los familiares de la enferma, de los que sospechaba que no veían con buenos ojos el tratamiento. Aquella misma tarde, redactó la historia clínica de Irma con el propósito de enviarla —para justificarse— al doctor M... La noche siguiente tuvo este sueño: se encontraba en una gran sala donde recibe a muchos invitados, e Irma se encuentra en aquel lugar: «a la que me acerco enseguida y la llevo aparte para contestar, sin pérdida de tiempo, a su carta y reprocharle por no haber aceptado aún la *solución*». Le digo: «Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa». Ella me responde: «¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y en todo el cuerpo!... ¡Siento una opresión!...». Asustado, la contemplo atentamente. Me sentí turbado y la observé. Estaba pálida e hinchada, y me dije, para mis adentros, quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduje cerca de la ventana y le examiné la garganta... Llamé inmediatamente al Dr. M... que avaló mi diagnóstico... El Dr. M... parecía muy distinto a como era en realidad, estaba pálido, cojeaba y no tenía barba... Mi amigo Otto se encontraba al lado de ella... M... dice: «no cabe la menor duda, es una infección, pero no debemos preocuparnos, con una inyección de un compuesto propílico, extraído del propileno... el veneno se evacuará...». Adivinamos inmediatamente de dónde venía la infección. El amigo Otto la provocó no hace mucho, una inyección con un compuesto propílico, extraído del propileno... del ácido propiónico, de la trimethylamina (de la que creo ver la fórmula impresa en gruesos caracteres). No puede improvisarse con esos tipos de inyecciones... Es probable que la jeringa estuviera sucia.

Freud interpreta ese sueño como expresión de su deseo de desembarazarse de todo compromiso, de evitar su responsabilidad en el asunto, al establecer que si el tratamiento no dio los resultados esperados, era porque Irma tenía una enfermedad de tipo orgánico y que se encontraba en peores condiciones por la torpe e imprudente intervención de Otto. Pero lo que aquí nos interesa es mucho menos la explicación que el autor da de los hechos, que ciertos datos que podamos encontrar y de los cuales no estamos en capacidad de poner en entredicho su veracidad. Por ejemplo, el grupo del que forman parte Irma, Otto, el Dr. M..., el mismo Freud, con las rivalidades que tienen entre ellos y los juicios que se hacen los unos de los otros (el Dr. M..., la personalidad más escuchada del círculo; Otto y los otros colegas que desconocen el fenómeno de la histeria, y de quienes Freud se burla, etc.); y son las relaciones íntimas y estrechas entre la familia de Irma y la suya, las que permiten entender que la tutee y, como veremos, su relación con ella, también le hace pensar en su mujer y su hija; es todo un conjunto de nociones médicas, químicas, etc., lo que define una profesión, éste es un caso de conciencia profesional, con todos los principios y reglas que él ha puesto en entredicho: todos aquellos datos colectivos que han penetrado en la conciencia aislada del soñador, que sólo podían provenir del medio social de la víspera.

Basta comprobar que al anotar los sueños, revisarlos y compararlos, apreciamos que en la mayoría de ellos se incorporan nociones de carácter más o menos general, que permiten clasificarlos conforme se relacionen con grupos familiares, amigos, colegas o con rasgos distintivos de nuestra existencia profesional, o con un determinado orden de hechos, sentimientos, ocupaciones, estudios, distracciones, viajes y, de la misma manera, con algunos lugares que han tenido una significación social definida: nuestra casa, algunos barrios o determinadas calles de una ciudad, ciertas regiones y, por último, toda una gama de seres humanos, niños, ancianos, marchantes, gente de mundo, científicos, etc. Es menester indicar que el mismo sueño puede entrar en varias de esas categorías inmediatamente señaladas; aparte de que es una razón de más para creer que las imágenes de los sueños no son como tantas creaciones individuales, donde solamente nosotros nos reconoceríamos.

En estado latente habría, al menos, en nuestra conciencia,

detrás de las imágenes de nuestros sueños, pensamientos que nos permitirían reconocerlos y relacionarlos con otros que nos son familiares, dicho en otros términos, comprenderlos. Ahora la relación entre pensamiento e imagen parece menos precisa, más desdibujada, en el sueño que en el estado de la víspera. El análisis del sueño dado por Freud que acabamos de transcribir, nos ha permitido inmediatamente reconocerlo. Veamos el caso de Irma: el modo como se encuentra, apoyada en la ventana, le recuerda —a Freud— a una de sus amigas, histérica como ella: en realidad ha reemplazado, en su sueño, a su amiga por Irma. Ella le parece tan pálida como la mujer de Freud: ¿No ha sustituido a su mujer por Irma? Pero Irma se confunde con su hija mayor, dado que ésta presenta los síntomas que Irma tiene durante el sueño.[2] El Dr. M... está pálido, sin barba, cojea (en el sueño): estos dos últimos rasgos se encuentran en el hermano mayor de Freud. En ese momento, en el sueño, se manifiestan esos rasgos tanto en uno como en otro: el Dr. M... es, por supuesto, su hermano; al mismo tiempo pone en boca del Dr. M... palabras que han sido dichas por otro de sus colegas: nueva sustitución. Es así que detrás de un mismo nombre podemos encontrar varios personajes que se encuentran preparados para transformar sus papeles. Si bien, sucede lo mismo en la mayor parte de los acontecimientos y objetos de nuestros sueños.

A veces sucede que sin ningún esfuerzo, al despertarnos, se nos presenta un acontecimiento de días precedentes, que en nuestro sueño se reproduce con lujo de detalles: parece que no nos equivocamos; se trata de sentimientos con matices bien definidos, un gesto demasiado expresivo, una imagen demasiado atrayente y, sobre todo, un recuerdo demasiado reciente, para que podamos atribuir al azar tal eventualidad. No obstante, reflexionando sobre el caso durante algún tiempo, descubriremos que esa reproducción de los detalles se relaciona con otra escena de la víspera, bastante diferente. De la que quedamos sor-

2. «La placa diftérica de Irma recuerda los problemas que se le presentaron a Freud con su propia hija, e Irma viene, en este caso, a representarla. Detrás de esta representación se oculta, a su vez, gracias a la semejanza de los nombres, una enferma muerta por intoxicación [...] Todas estas personas que se manifiestan en el análisis de Irma, no intervienen directamente en el sueño. Ellas se ocultan en Irma, quien sería la representante de las otras personas sacrificadas en el curso del trabajo de condensación», Blondel, *op. cit.*, 182.

prendidos. Me veo, en sueño, cerca de una estaca o de un poste, colocado por alguien, para alguna operación aeronáutica. Finalizada la operación, me llevo la estaca sobre mi espalda. Al despertarme, recuerdo que el día anterior había leído, en la *Rama Dorada* de Frazer, relatos de desfiles religiosos de las fiestas de mayo, donde se llevaban en procesión árboles, pinos y palos. Es de esta lectura que podemos explicar mi sueño. Igualmente, recuerdo que el mismo día llevaron muebles para nuestro departamento: los hombres acarreaban sobre sus espaldas las piezas desmontadas de un armario, unas tablas y unos listones de madera, recubiertos de algodón y de piel. Tal pudo ser el punto de partida de lo que me imaginé en el sueño. Podría ser que ninguna de las dos explicaciones fuera la apropiada, y que algún detalle quizá más insignificante, que se le escapa en ese momento, haya orientado el pensamiento del hombre durante el sueño por ese camino.

De esos casos, que son bastantes numerosos, no se sabe con certeza, qué determinados hechos o situaciones de la víspera, éste, aquél o cualquier otro, que se reproducen en el sueño; se podría concluir que existe, efectivamente, detrás de la imagen percibida en el sueño, una noción más o menos general, y que la misma imagen, que se limita a representar la noción, y que se confunde parcialmente con ella, parece mucho más un símbolo simplificado que una pintura viviente que reproduciría exclusivamente un aspecto de las cosas.[3] En los ejemplos que hemos estudiado, ¿qué representa Irma sino cualquier enferma con, tal vez, alguna particularidad física, con algún rasgo de personalidad que no es suficiente para individualizarla? Acaso Otto no es un hombre de la misma

3. Se podría encontrar la prueba, en ciertos sueños que se presentan inmediatamente, o en varias partes de un mismo sueño, donde la misma idea, concreta o abstracta, se manifiesta bajo formas bastantes diferentes. Por ejemplo: «Sueño absurdo: estoy sobre la consola del órgano en una iglesia. Abajo se encuentra gente que parece de otra época (¿del Segundo Imperio?) Me vi obligado a descender por una especie de cuerda de tripa de animal tirada por alguna persona, que me dice que él es —o yo pienso que él es— mi cuerpo, y yo soy su alma que se le une —ayer yo hablaba con uno de mis amigos de la metempsicosis. Más tarde me encuentro sobre una plataforma con unos obreros en una zona montañosa: hay un hueco al que no rodea en su entorno ninguna protección y que da hacia un abismo, y un obrero se inclina hacia él». Pienso que debió tener en mente una representación esquemática que se realiza sucesivamente bajo la forma de una escalera de caracol y de un hueco o de una hendidura o grieta de montaña.

profesión que el soñador, un médico que no es considerado por este último de modo digno y respetuoso, debido a que es un concurrente en su campo y sus diagnósticos no concuerdan las más de las veces con los suyos. Tal vez, varios individuos responden a esta descripción, que no es un retrato, dado que Otto no es más que un símbolo. Los aparatos de aviación que he visto en sueño simplemente ofrecían el aspecto de accesorios, hechos para ser armados y llevados; las mismas propiedades las poseen muchos otros dispositivos materiales de usos variados: estacas en un campo de carreras, cruces en una iglesia, andamios, plataformas, así como árboles y troncos; mi sueño no es más que la transposición figurada de un pensamiento que posiblemente incluiría toda esa categoría de objetos. La Biblia narra lo que el Faraón vio durante su sueño: «Parecía que estaba parado en el borde de un río del que surgieron siete vacas, hermosas y corpulentas, que apacentaban en los pastos de una ciénaga», etc., y continúa: «yo vi en un sueño que siete espigas maduras y de una maravillosa belleza, brotaban de un único tallo». Lo que nos viene al espíritu después de leer las palabras del Faraón, son las ideas de fecundidad, de riqueza y de una naturaleza generosa con sus frutos. Evidentemente, si el Faraón ha tenido ese sueño no es porque tal vez haya visto los días precedentes, unas vacas en una pradera (salvo la cantidad, nada permite pensar tal escenario), y no es precisamente (como lo explicaría Freud) que tenía en su mente una preocupación oculta que Joseph se habría empeñado en revelarle. Es bastante probable que en su pensamiento se hayan manifestado las ideas de abundancia y de escasez, las ideas de riqueza y de pobreza, para que ellas sean representadas bajo esta figura simbólica.

Durante el tiempo que dormimos numerosas reflexiones que tenemos de modo continuo, sin percatarnos y sin interrupciones, se mezclan con imágenes de nuestros sueños, pasamos alternativamente de los pensamientos puros y simples a las imágenes, es lo que explica que en ocasiones no se sabe muy bien si se ha pensado o seguido una idea en sueño, o en un estado cercano a la somnolencia, o que estando despiertos nos abstraemos en alguna meditación. Antes de dormir, en los instantes precedentes al acto del sueño, puede ocurrir que un pensamiento, pensamiento de un acto o de un suceso, parece separarse del

curso de nuestras reflexiones y, a medias, se convierte cuando dormimos, en un acto o suceso real. Si de repente nos despertamos, o si luchamos de modo confuso contra el sueño, en algunas ocasiones atrapamos ese pensamiento justo en el momento en que su imagen iba a disiparse o desvanecerse. En tal caso, percibimos que ésta no era otra cosa que la representación imaginada de un pensamiento que la conciencia no lograba alcanzar, del mismo modo que ciertos cuerpos brillan, en el momento donde no percibimos más el rescoldo luminoso que los ilumina.

En numerosas ocasiones, se ha destacado que un sentimiento o una sensación orgánica puede durante el sueño desplegarse en una serie de imágenes que le simbolizan: las figuras deformes que pueblan muchas de nuestras pesadillas, y por las cuales se han intentado explicar los monstruos y genios nefastos encontrados en las supersticiones populares, figurarían entre nuestros malestares y opresiones. Entre la visión de la pesadilla y la impresión orgánica penosa y dolorosa, existe interacción recíproca: algunas veces, cuando nos despertamos repentinamente después de un sueño doloroso o muy intenso, nos queda un sentimiento de angustia que parece provocado por el sueño, hasta que nos percatamos de que la angustia se debe a un estado orgánico insoportable, posiblemente preexistente al sueño, si bien la angustia continúa, ya que era la causa y el sueño el efecto. Es mucho más difícil encontrar al despertarse un pensamiento del que el sueño no ha sido más que su manifestación. El pensamiento, más inestable que el sentimiento, desaparece habitualmente al mismo tiempo que las escenas que le permitieron expresarse. Sin embargo, el carácter simbólico de la imagen se descubre, en el mismo sueño, en algunos casos, cuando el pensamiento es excesivamente abstracto para fundirse con la imagen hasta perderse en ella, y en ese momento apreciamos los elementos de sensación que el pensamiento ha asumido como suyos, y a los que ha intentado imponer su forma, cuando se esfuerza en exteriorizarse. Seguidamente, mostraremos dos ejemplos donde podemos captar ese procedimiento en vivo:

«Eso comienza por una especie de cálculo aplicado a mis movimientos, como si yo me planteara el problema: moverse lo menos posible, de modo de descartar, por los momentos, tal cobertura, etc. Y la solución se presenta bajo la forma de un

problema de álgebra que he examinado en estos días.» La postura intelectual de la víspera (planteamiento de un problema) había penetrado en el sueño, pero no era nada más que una postura que no se enmarcaba en un conjunto de nociones matemáticas, como era el caso cuando reflexionaba sobre ese problema durante la víspera. Ha bastado que otra noción, el sentimiento de mi posición en la cama, separada además, del cuadro donde estaba incorporada en la conciencia del hombre despierto, el reencuentro, para que la una y la otra se fusionen, y que esa combinación se exprese por la imagen de un acto o de una operación hasta cierto punto insólita.

Otro ejemplo: «Pasé la mañana corrigiendo pruebas. Soñé que leía mi artículo con un filósofo idealista y que intercambiábamos nuestros pareceres. Examinamos en conjunto mi punto de vista, lo dominamos: nuestro pensamiento se eleva. Y de repente, levitamos, no tengo la menor idea cómo... hasta una ventanilla ubicada a lo largo de la inclinación del techo de la casa, la traspasamos y trepamos hasta su parte más alta». La idea de un pensamiento que se eleva no puede ser más que una idea. Si de esa manera ha sido figurada, y si la he tomado seriamente en cuenta, era, posiblemente, porque el sentimiento de encontrarme en un determinado lugar o, en cualquier caso, en el espacio, se encontraba al mismo tiempo en mi pensamiento. Despierto, los habría reubicado en los marcos (exteriores el uno para el otro, si bien simultáneos y yuxtapuestos) que encierran, por una parte, mis pensamientos y, por la otra, mis sensaciones. Separados de su marco, esas dos nociones se han fundido como pudieron: de allí proviene esta metáfora vivida.

Si los psicólogos no han constatado el considerable lugar que la reflexión y el pensamiento ocupan en nuestra vida nocturna, es debido a que se han limitado cuando describen sus sueños, en narrar estrictamente lo que han visto o hecho, como si el contenido de nuestros sueños se derivase de una serie de imágenes tal como ellas se presentan ante nuestro espíritu cuando estamos despiertos y percibimos el mundo sensible. La literatura de los sueños consiste casi toda en historias de acontecimientos que únicamente difieren de las que se nos presentan en la víspera por su incoherencia y extrañeza. Parece, al leerlas, que el hombre al dormirse se limita a vivir otra existencia, como si durante la noche se le hubiese dado la opor-

tunidad de vivir de un modo distinto, de convertirse en otra persona: de tal modo que el mundo del sueño sería tan colorido y tan sensible, en todas sus partes, como en el mundo de la víspera. Mientras tanto, al lado de las imágenes ilusorias, intensas y nítidamente dibujadas y, algunas veces, en las pausas o interrupciones de éstas, o incorporadas en ellas, existen en el sueño muchas representaciones indefinidas, que imitan el juego del pensamiento, de la reflexión, del razonamiento. ¿Por qué al despertarnos tenemos dificultades en recordarlas, si lo que nos queda de un sueño son escenas comparables a las de la víspera, y aun suponiendo que entre esas escenas, entre los cuadros que las constituyen, ha habido solamente lagunas, y no una continuidad de pensamiento? Lo que pasa, en verdad, es que nosotros tenemos dificultades en recordar incluso el curso de nuestros pensamientos durante la víspera. A falta de una actividad sensible, el lazo más o menos lógico que los une nos ayuda, sin embargo, a reconstruirlos. Pero los pensamientos del sueño son incoherentes, como las imágenes del sueño: carecen de lógica (o al menos obedecen a una lógica sumamente desconcertante) y también de color y de rasgos definidos, puesto que son pensamientos: provenientes de todos los estados psicológicos, tanto de los del sueño como de los de la víspera, y eso es lo más difícil de recordar.

Hemos imaginado, muchas veces y con demasiada facilidad, que cuando el hombre ha cerrado sus ojos, cuando su aparato nervioso está en reposo —de una manera u otra— y no reacciona ante las impresiones o excitaciones provenientes del entorno, sólo llegan a su conciencia leves impresiones visuales, táctiles, olfativas u orgánicas, todas demasiado rudimentarias o poco procesadas, para elaborar con ellas una noción del objeto o del conjunto de objetos de donde proceden. Al reencuentro de esas impresiones descontinuadas y que en modo alguno están conectadas las unas con las otras, y que en sí mismas no son portadoras de sentido, vendrían, automáticamente, del fondo de la memoria, las imágenes que les corresponden, que como dice Bergson, pueden, a lo sumo, «insertarse en la actitud corporal adecuada». Las impresiones ofrecerían a esas imágenes un cuerpo, es decir, el medio de actualizarse. Así se explicaría que unas imágenes aparezcan y se manifiesten en el tiempo de un modo incoherente. «Entre los recuerdos-fantasmas —dice

Bergson— que aspiran a llenarse de color, de sonoridad, de materialidad, en fin, sólo tendrán éxito los que podrán parecerse al polvo coloreado que percibo, a los ruidos externos e internos que escucho, etc., y que, por lo demás, se integrarán con el estado afectivo general que mis impresiones orgánicas combinan. Cuando comience este ensamblaje a operar entre el recuerdo y la sensación, tendría un sueño...»[4]

Es así como los recuerdos se parecerían a esas sombras que surgen de todas partes, del fondo del Erebo, se apretujan alrededor de la fosa cavada por Ulises, buscando beber la sangre de sus víctimas para retomar alguna apariencia de vida. Lo que pasa, en realidad, es que esas sombras han asimilado toda su sustancia de las creencias religiosas que Ulises ha traído del mundo de los vivos. Y también sucede, sin lugar a dudas, con los recuerdos-fantasmas. Los elementos sensitivos que nos penetran durante el sueño les dan, tal vez, mayor consistencia o solidez. Pero ellos extraen su ser y su vida de las ideas o de los rudimentos de éstas, de lo que hemos aportado del mundo de la víspera.

Si el sueño fuese, en realidad, el resultado de un encuentro y de un ensamblaje entre el recuerdo conservado tal como es en la memoria y de un comienzo de sensación, sería necesario que, durante el sueño, apareciesen unas imágenes que reconoceríamos como unos recuerdos, y no simplemente aquellas de las que comprenderíamos el sentido. Las condiciones son de lo más favorables, puesto que esas desdibujadas impresiones, cambiantes manchas coloreadas, ruidos confusos, permiten el acceso de la conciencia a todos aquellos recuerdos que se ordenan en un marco bastante extenso. Si bien, como hemos visto, no se encuentran entre las imágenes de los sueños recuerdos propiamente dichos, expresado de otro modo, que se pueda, al despertar, reconocerlos y localizarlos, más bien lo que encontramos son sólo unos fragmentos o retazos de recuerdos, difíciles de reconocer, para que correspondan a unas nociones que nos sean familiares. Se dirá que, precisamente porque afluyen en gran número a la conciencia, los recuerdos se modifican, si bien sus miembros dispersos se agrupan accidentalmente en nuevas asociaciones, perdiendo así sus características originales: es lo que explicaría que no los podamos volver a identifi-

4. Bergson, *La energía espiritual*, pp. 102-103.

car. ¿Por qué se modifican de esta manera, es decir, siguiendo las mismas divisiones a que la vida social y el pensamiento común nos han acostumbrado? Lo que define los recuerdos conservados en el fondo de la memoria, es que no entran en esos marcos, y que establecen un continuo cronológico: todas las distinciones lógicas que se les han introducido, todos los significados generales que se les atribuyen, todas las denominaciones inteligibles que se les aplica, son derivadas del pensamiento de la víspera y resultado de sus marcos. Si no subsiste nada de esos marcos en la conciencia del hombre que se encuentra dormido, no se comprende tampoco por qué las visiones del sueño nos reenvían la imagen, al menos de algunos de ellos. Puesto que son arbitrarias y mal coordinadas, esas imágenes no presentan en la mayor parte de los casos y en sus detalles, un sentido inmediatamente perceptible.

Continuemos. Bergson recurre al argumento de las modificaciones físicas producidas por las sensaciones en el cuerpo, para explicar como unas sensaciones difusas, filtradas por nuestros sentidos, convocan a los recuerdos. «Son, expresa en otra parte, los movimientos de imitación por los que la percepción persiste», son los que presiden la selección de las imágenes, «que servirán de marco común de la percepción y de las imágenes rememoradas». Son como los movimientos, muy difusos, sin lugar a dudas, que acompañan o siguen a esas impresiones indeterminadas, los que explican la reproducción de los recuerdos en el sueño. Sin embargo, entre esas impresiones y esos movimientos sucesivos que se manifiestan, no existe ninguna relación: es una seguidilla intermitente de impresiones o de movimientos entre los cuales no existe ninguna relación. Entonces, ¿cómo se explican esos sueños tan bien hilvanados que se pueden de inmediato relatar como tantas otras historias? Se dirá que la imagen evocada por una impresión conduce, a su vez, a otras imágenes; el papel de la impresión es poner en movimiento la imaginación: ésta, una vez despierta, operaría libremente, hasta que una nueva impresión evoque una nueva imagen, que obstruye el camino a la serie abierta por la precedente. ¿Cómo una imagen puede convocar a otra? Si el cuerpo no interviene más es menester invocar el orden de relaciones que se estudia en la Teoría de la Asociación de Ideas. Sin embargo, como esas imágenes son unos recuerdos (en el

sentido, de recuerdos-imágenes), entre ellos solamente existen relaciones cronológicas: a partir de cada uno de ellos, es un periodo de nuestro pasado que debería reproducirse. Si bien el pasado no se reproduce en sueño. Se dirá que limitamos al extremo el sentido del término: recuerdo-imagen, que un gran número de esos recuerdos corresponde a percepciones acompañadas de reflexión, de juicios, de pensamientos abstractos, y que del simple acercamiento con ese tipo de recuerdos, se extraerían un buen número de relaciones. En ese sentido, todas las relaciones de la víspera se reproducirían durante el sueño bajo la forma de recuerdos. Habrá que optar entre dos tesis: o bien, esas nociones que nos son familiares de objetos y de relaciones, que intervienen sin cesar en la vida de los grupos, y que somos libres de recordarlas en cada instante, son el objeto de una memoria distinta de aquella que conserva el aspecto original de cada uno de los acontecimientos y de su sucesión, en la medida en que se producen: en ese caso, habrá que apoyar la idea que entre los recuerdos conservados por la segunda memoria sólo pueden existir relaciones cronológicas; o bien, es esta categoría de recuerdos la que tiene Bergson en mente cuando menciona esos «recuerdos-fantasmas», que deben esperar cualquier coyuntura favorable para reaparecer. O bien las nociones generales tienen la virtud excepcional de encontrarse siempre a disposición de nuestro pensamiento, durante la víspera, inclusive de ejercer una acción, por mínima que sea, si bien real, sobre las imágenes del sueño que nos aparecen, en efecto, sobre un fondo semiborroso de nociones esquemáticas. Eso conduce a expresar que esas nociones persisten en nuestro espíritu durante el sueño y que de modo continuo hacemos uso de ellas, y las tenemos a nuestra disposición. Es eso lo que intentamos plantear.

No obstante, existen bastantes diferencias entre los marcos de la víspera y los del sueño: estos últimos tienen su origen en los primeros, y no hay lugar para plantear que el espíritu, durante el sueño, crea de una vez por todas lo que encuentra inteligible en ese desarrollo caleidoscópico o en esa danza arrebatada de formas, sonidos, figuras, movimientos, que a veces se nos escapan, y en otras ocasiones se confunden con el movimiento, la forma, el sonido y la figura de nuestra sensibilidad del momento. Cuando las nociones de la víspera

penetran en la conciencia adormecida, deben refractarse y dispersarse y dejar en el camino una parte de su contenido o de su forma: como las figuras geométricas trazadas sobre una superficie donde la tiza se desliza, y pierden una parte de sus aristas, un lado, un ángulo, etc.

Esto se percibe, cuando se observa cómo cambian el tiempo y el espacio en el sueño, dicho de otro modo, los marcos que mantienen en contacto y en concierto los pensamientos de hombres separados por la distancia, y que desean regir sus movimientos y sus desplazamientos sobre los otros miembros de su grupo. No sabemos bien lo que puede ser el espacio para un ser que no ha aprendido de los otros a orientarse, a distinguir las diversas partes de un todo y a aprehender el conjunto: ¿este hombre sin referencias de orientación reconoce lo que significan: adelante, atrás, al fondo, a lo alto, a lo largo de, a la izquierda, a la derecha, avanzar, voltear, etc.? El hombre que sueña comprende todo eso. He aquí un fragmento de sueño donde términos parecidos se multiplican: «venía de *atravesar* una gran ciudad, y salía de *extensos* barrios bajos que me *alejaban* de la estación, y *seguía* un camino muy frecuentado (café, etc.), bastante *largo*, realicé un *brusco* giro *detrás* de una fábrica de ladrillos rojos, caminé una *pendiente que descendía*, efectué un nuevo *giro* de modo tan imprevisto que al cruzar casi me caigo hacia *atrás*. Un poco más *abajo* había una *considerable* grieta de pozos, cerrada por bloques macizos de piedra roja, cortados en relieve: fue todavía necesario *descender* para encontrar la puerta de lo que había sido el cuarto de dormir del Mariscal de Saxe...». Únicamente, el hombre que sueña comprende que cambie de dirección o de altura, si sitúa los objetos en relación con él e inclusive unos en relación con otros, si bien persisten muchas lagunas en esos cuadros, y bastantes incoherencias. En algunas ocasiones, es porque sabemos donde nos encontramos, en un restaurante, en un salón, en un laboratorio, que una remota idea del aspecto y de la disposición interior de tales espacios o salas flota en nuestra imaginación. Además, bastantes veces no tenemos ni idea donde nos encontramos, como tampoco nos asombramos de pasar sin dificultad de un café a una capilla, o bien de estar en el descansillo de una escalera, abriendo una puerta, de encontrarnos en la calle, o sobre un andamio, o bien, encontrarnos

atravesando una fila de cuartos y, regresando sobre nuestros pasos, encontrar en todo aquello profundas diferencias, o más aún, habiendo bajado de la parte superior descapotable de un ómnibus y regresar porque olvidamos alguna cosa, constatar que el ómnibus tenía un piso superior, etc.[5] Todas esas confusiones e incoherencias provienen de que no poseemos, en el sueño, una representación de conjunto del espacio (de una ciudad, de un país), como tampoco una representación del lugar donde realmente nos encontramos y del conjunto más o menos amplio del que formamos parte. Es suficiente, para no sentirnos perdidos, que nos veamos en el sueño en un «pequeño espacio» del que consideremos imprecisamente la extensión y la orientación, dicho de otro modo, en el que localicemos toscamente algunos objetos, casi como si se alumbrara una antorcha en la noche lo justo para entrever las formas más próximas, y sin que se sepa, por lo demás, en qué lugar de un país conocido nos encontraríamos. Esta sensación de espacio sería suficiente para un hombre aislado que viviría exclusivamente en el presente; ésta le permitiría mantenerse erguido, caminar un poco sin que le dé vértigo, y realizar algunos gestos útiles sin andar demasiado a tientas: al contrario, limitado a ella, no podría explicar a los otros hacia donde se dirige, ni ordenar sus idas y venidas con los suyos, ni tener idea de la posición de los principales puntos de orientación de la sociedad.

Sucede lo mismo con el tiempo. Tal vez el hombre que duerme se separe más completamente del tiempo que del espacio de la víspera. En general se ignora en qué momento, no diremos inclusive el año o la semana, sino también el día, donde se está cuando se sueña: o bien, si se sabe, es que tal iluminación, o determinado acto de la vida cotidiana, evoca el tiempo al cual corresponde: si uno se ve en una carretera al atardecer, o en un cuarto inundado por la claridad de la luz eléctrica, si uno se encuentra en una mesa para almorzar, percatándose que el mediodía pasó hace tiempo, se sabe que es la tarde, la noche, o la mitad de la jornada. Pero llegado el caso que se piense en una fecha en particular o que sea escogida al azar, o que corresponda a un acontecimiento histórico, a una fiesta, o simplemente a un encuentro, un examen o un compromiso,

5. Véase otros ejemplos en Rignano, *Psicología del razonamiento*, 1920, pp. 410 y ss.

no se piensa sino en esa fecha, y no se la reubica entre las otras; es una fórmula, análoga a la de un nombre propio, que señala más que una división del tiempo, el acto o el acontecimiento al que se le identifica de un modo tal vez arbitrario: ¿como si para complicar más una situación, se estaría obligado en atribuirle una fecha ficticia? ¿Se puede incluso señalar que se representa más o menos la sucesión cronológica de los diversos acontecimientos de un sueño, cuando el pensamiento es totalmente absorbido por el presente, y fantasea más en anticipar el avenir que en evocar el pasado? No está de más decir que en el curso del sueño se tiene el sentimiento de la sucesión. ¿No se es capaz de recordar, en sueño, el mismo sueño? No solamente uno se acuerda de lo que ha acontecido, dado que en una escena toman parte varios personajes, y que uno está al tanto de lo que ellos han dicho o hecho; si bien, con relación a una situación o a una figura, uno recuerda que las ha visto con anterioridad, uno se imagina además acontecimientos ficticios que se han desarrollado en otro tiempo, y que explican la situación actual. Al contrario, lo que falta es el conjunto de puntos de referencia que nos ofrece la memoria de la víspera, es el encadenamiento de los hechos reales en medio de los cuales colocamos comúnmente un hecho, nuevo o rememorado: se comprende bien lo que es el antes y el después, se distingue periodos donde los acontecimientos se precipitan, de otros donde disminuyen y donde se está en un estado de espera o de impaciencia, se tiene incluso el sentimiento de estar en un pasado lejano, se piensa en acontecimientos o en personajes históricos que pertenecen a otro siglo; pero ninguno de esos datos temporales se enlazan entre ellos: son intermitentes, arbitrarios y a veces falsos. Si creemos que estamos siempre en el presente, cuando soñamos, se trata de un presente imaginario, que se sitúa en ningún punto dado del tiempo y en relación con nada: determinación totalmente negativa y que conduce a esta situación, siendo incapaz de revivir por la imaginación o la memoria un periodo cualquiera de nuestro pasado, y mucho menos de conducirlo hacia el avenir, no nos encontramos ni en el pasado ni en el futuro; no estamos más en el presente real, es decir, en un momento en que nosotros y nuestros semejantes puedan situarse en relación con otras divisiones y periodos del tiempo.

Asimismo, se encuentran bastantes elementos en el sueño, arrancados de los marcos del espacio y del tiempo, donde almacenamos nuestras percepciones y recuerdos durante la víspera, pero se encuentran bajo formas fragmentadas y extrañamente cortadas, como los pedazos irregulares del dibujo de una porcelana rota. Las imágenes del sueño son espaciales y temporales, sin que ocupen un lugar en un espacio y en un tiempo donde podríamos localizarlas y coordinarlas. Si bien, como el pensamiento, el sueño, no es capaz ni de recordarse (incapaz de revivir el pasado de modo integral) ni de percibir, ¿no será que lo que falta es esa fuerza cohesiva que mantiene estrechamente asociados esos fragmentos del marco espacial y temporal durante la víspera? Quizás aquí tenemos una ocasión única de medir el momento que separa un espíritu dominado y disciplinado por el conjunto de nociones elaboradas por el grupo, y un espíritu momentánea y parcialmente liberado de tal influencia. Y también podemos verificar hasta qué punto la acción de la conciencia colectiva es fuerte y hasta qué momento se ejerce en profundidad y condiciona toda nuestra vida psíquica, dado que hasta en el aislamiento del sueño aún se la percibe, disminuida y fragmentada, pero reconocible.

* * *

El espacio, el tiempo, y los otros marcos que explican y ordenan en alguna medida nuestras visiones nocturnas, son otras tantas imágenes deformadas y truncadas de las nociones que permiten a los hombres despiertos comprenderse. Ahora bien, si los hombres piensan en común por medio del lenguaje, estamos pues obligados a preguntarnos cuál es el papel del lenguaje en el sueño.

A veces se ha observado que un hombre cuando duerme habla algunas veces en voz alta, articula palabras y sílabas más o menos perceptibles; pero no podemos inferir que cuando no observamos en el durmiente ni sonidos emitidos, ni movimientos de los labios, continúe en una especie de monólogo silencioso. En el caso de que se le despierte cuando viene de pronunciar una palabra, una parte de una frase, y se le pregunta qué cosa soñaba, responde que él no soñaba, o narra un sueño que no presenta ninguna relación aparente con lo que decía. Por otra

parte, cuando una persona duerme: sus rasgos están en reposo, su respiración es normal y en su rostro no se observa ninguna crispación, así como sus labios tampoco se mueven, pero cuando se despierta, cuenta que estuvo presa de una desagradable pesadilla. De tales hechos, no podemos concluir que el hombre habla siempre cuando duerme, pero tampoco que no habla. En efecto, el hombre despierto habla interiormente, evoca palabras, proposiciones, frases, y mentalmente las repite y pronuncia, en la ocasión que unos objetos se encuentran ante él, o de alguna reflexión que tiene en mente, sin que en ningún momento se exteriorice. Pero tampoco es cierto que esas palabras, cuando realmente las pronuncia, revelen a los oyentes el sentido que les otorgó y, cuando ha salido de un estado de distracción del que ha dejado escapar, sin saberlo, una retahíla de frases o interjecciones, que si se las repetimos, puede ser que no les encontrase ningún sentido. Si, por el contrario, tal como se ha establecido, se comprende el sentido de una palabra que a condición de repetirla mentalmente, y si, después de haber pronunciado al oído del hombre que duerme, un nombre o un conjunto de palabras, se incitaba a un sueño que desarrollaba la idea evocada por la palabra, se sabría que el hombre que duerme ha hablado internamente, y habrían suficientes razones para creer que esta palabra interior ha dado nacimiento a las imágenes del sueño: si bien no podemos pensar que sea así en todos nuestros sueños.

¿Puede ahora invocarse los casos que hemos oído comentar de los que se tiene la presunción de que se habla en sueños?[6] Podemos, en otros términos, plantear: ¿es posible alcanzar por la observación directa, durante el tiempo que se duerme, ese lenguaje mental que se desliza como una trama usualmente invisible, por intermedio de las formas disimuladas y movientes manifestadas durante la noche en la conciencia? Hemos expresado que esas formas se mezclan con no pocas reflexiones, y que imperceptiblemente interactúan entre ellas, si bien no puede decirse, con seguridad y de inmediato, si se ha pensado en una acción, en un acontecimiento, en una visión o en una

6. Posiblemente en los casos comentados por terceras personas. «Digamos solamente que en los sueños, aquellas voces que nosotros creemos oír son, muy a menudo, y sin lugar a dudas, nuestras propias voces, los gritos, nuestros propios gritos, los cantos, nuestros propios cantos.» El autor de los *Propósitos de Alain, Ochenta y un capítulos sobre el espíritu y las pasiones,* París, 1917, p. 45.

conversación, o si se ha creído que ciertamente se trataba de algo que habíamos visto o de una conversación. Pero cuando las formas pierden su lustre y sus contornos desaparecen, parece que no queda más en el espíritu que una visión simplificada; a veces, esta misma representación da lugar a una serie de palabras o frases, que no se corresponden, por otra parte, ni con imágenes visuales (palabras impresas, por ejemplo) ni auditivas (suponiendo que existan tales imágenes); por poco que nos representemos esas palabras: ¿pensar que se habla, no es la misma cosa qué hablar mentalmente?

Hasta el presente, parecería que no hubiéramos avanzado lo suficiente. Es posible que un hombre que duerme hable interiormente sin que nada se manifieste exteriormente: pero esta palabra interior es permanente y, cuando se despliega, ¿ejerce alguna influencia sobre el curso de nuestros sueños? Es posible e incluso creíble que un hombre que sueña que habla, hable interiormente: no obstante, ¿el lenguaje interior se reduce solamente a esas palabras de las que tiene consciencia, y que se pierden generalmente en medio de una tal cantidad de imágenes sobre todo visuales, que forman la materia principal de nuestros sueños?

Indiscutiblemente, si la sucesión de esas mismas imágenes se explicara por una sucesión de palabras o de sonidos articulados, comprenderíamos mejor ciertas características del sueño.[7] En primer lugar, si las imágenes del sueño desfilan con extrema rapidez, si parece que se precipitan, tanto como para impedir fijar por mucho tiempo la atención en cada una de ellas, ¿no será porqué de la misma manera también se precipita la palabra interior? A veces, nos asombramos cuando recordamos una serie de acontecimientos vistos en sueño. Como aquéllos donde las imágenes aparecen súbitamente unas después de las otras, permitiendo que de pronto un cuadro se complete, y que una determinada figura se transforme sin su debido proceso de formación, y donde el sueño parece más bien una carrera frenética en que se pasa de un objeto a otro, sin esos periodos de descanso donde el pensamiento regresa sobre sí mismo, donde reflexiona y se separa de la imagen

7. «Los sueños son realmente procesos visuales (*visualing achievements*), y Freud llama la atención sobre el hecho: que ellos transforman las asociaciones entre palabras (*verbal conexions*) en asociaciones entre imágenes (*Traumdeutung*, cap. VI).» C. Gregory Joshua, *Visual images, words and dreams*, Mind, julio, 1922.

para recuperar la conciencia de sí mismo: pero nada nos da una idea de ese ritmo acelerado salvo la volubilidad de la palabra, tal como se observa en ciertos casos de parafasia y en algunos maníacos, e incluso en el curso de una conversación, en la que nos preocupamos de llenar todas las lagunas posibles. Existe un delirio verbal[8] que, en el orden de la palabra, es proporcional al delirio visual y auditivo: ¿cómo no pensar que éste no es más que la transposición de aquél?

Este tipo de acercamiento podría explicar también cómo ciertas partes de nuestros sueños forman unos cuadros bien hilvanados, cómo el sueño se elabora alrededor de un tema central que éste desarrolla, y por qué en otros casos se salta intempestivamente de un tema a otro, de una imagen a otra, entre los que no podemos descubrir ninguna relación. A pesar de sus incoherencias muchos sueños ofrecen una continuidad de acontecimientos, palabras y gestos, que son posibles de narrar como historias separadas. La imaginación del hombre que duerme los construye siguiendo reglas lógicas particulares. En todo caso, los sueños tal como se presentan, de un extremo al otro, muestran un sentido de continuidad. Si bien no son como precedentemente lo habíamos mostrado, episodios de nuestro pasado: los elementos de la historia vienen quizá de nuestra memoria, pero los recreamos de tal modo que ellos producen una impresión distinta y novedosa. ¿Se dirá, pues, que una imagen originaria llama a continuación a otras que se organizan entre ellas y con ella? Precisamente, como esas imágenes sucesivas son disímiles, en el momento en que aparece una de ellas, ¿por qué tendríamos que recordar a las precedentes? Se dirá que ciertos elementos de éstas persisten en las que vienen, lo que aseguraría una cierta continuidad entre ellas. Lo que sucede, en realidad, es que el sueño se desenvuelve en un determinado marco y evoca únicamente aquellas imágenes que este marco reconoce, marco fluctuante, por lo demás, que se transforma y en ocasiones se fragmenta. Sin embargo, ¿cómo podemos explicar que el sueño se recompone, que determinadas imágenes o fragmentos de esas imágenes, y aun determinados pensamientos o actitudes psíquicas generales se agreguen de tal modo, mientras que otros aparecen para desaparecer, si

8. Kussmaul, *Los desórdenes de la palabra* (trad. fr.), 1884, p. 244.

no existe en la conciencia o en el cuerpo del hombre que duerme un vínculo que los conserve?[9] A juzgar por Bergson, todas las imágenes evocadas en el sueño se encuentran acompañadas de movimientos que las prolongan en el cuerpo: movimientos de articulación o de modificaciones cerebrales que las preparan. Resulta obvio reconocer que los movimientos más sensibles y que duran el mayor tiempo posible se corresponden con las imágenes estables, que conforman el cuadro efímero de nuestros sueños. Así que es suficiente que cuando dormimos y repetimos internamente una palabra, una seguidilla de palabras, y posiblemente una o varias frases: nuestros pensamientos se orientarán en el mismo sentido que nuestras palabras, habrá entre las imágenes de nuestros sueños la misma continuidad que entre las palabras; en cuanto a los detalles, se explicarán por otras palabras u otras frases, pero incompletas, mal repetidas, y que, al mismo tiempo, podrán reproducir a las primeras como un eco debilitado y resquebrajado.

En cuanto a la incoherencia de los sueños, ésta correspondería al desorden en el lenguaje interior. El hombre que duerme escapa al control de la sociedad. Nada le obliga a expresarse apropiadamente, como tampoco busca hacerse comprender por los demás. Asimismo, se ha observado en algunos maníacos: «una tal confusión de pensamientos que construir frases les resulta imposible. Una mezcla sin sentido de palabras vinculadas por el uso de voces asonantes, por aliteración, por rima, se arremolinan en el espíritu; los seres desequilibrados se someten a centenas, a miles de acercamientos; pensamientos que surgen despertados por una palabra, una rima, y poco después desaparecen, sustituidos por cualquier otro.»[10] Por lo

9. Un ejemplo, sueño que me encuentro en una catedral. En el aire, sobre la galería que atraviesa la iglesia, hay personas presentes: algunas de ellas atraviesan la balaustrada de piedra. Me pregunto, qué van a hacer... ¿Se volvieron locas? ¿Se lanzarán al vacío, o ejecutarán alguna acrobacia? ¿Quizás habrá una cuerda tendida, invisible, sobre la que bailarán? He aquí una de esas personas que se balancea en medio del vacío. Súbitamente, una pasarela se extiende en medio de la iglesia, parecida a una galería tan transparente que nunca se habría percibido si esas personas no se encontrasen en aquel lugar. Pensamos que la representación dominante de la iglesia sirve de marco a otras imágenes que se manifiestan como pinturas diferentes, que corresponden a situaciones o a pensamientos muy distintos y que, sin embargo, parecen vinculadas entre ellas, dado que están obligadas a conectarse con la representación dominante de la iglesia.

10. Kussmaul, *op. cit.*, p. 280. «Son clásicos los tres sueños de Maury, donde los acontecimientos se asocian y se desarrollan por simple asociación de nombres:

demás, ¿no se producen, en el sueño, unas perturbaciones del lenguaje parecidas a las que desde muy temprano se han observado en los afásicos? En la parafasia: las palabras son reavivadas en la memoria por una relación de significación o de forma, sin que en la frase sean ubicadas en su lugar. Las dificultades en el uso de las sílabas: las palabras como unidades orgánicas son afectadas en su estructura, se desagregan en sus articulaciones de sonidos y sílabas; sucede que en algunas circunstancias se introducen en la palabra unas sílabas que no le corresponden.[11] Se encontrará en determinadas descripciones de sueños, bastantes ejemplos de palabras deformadas que el hombre mientras dormía, creyó pronunciar correctamente, y que ha recordado al despertarse.

Existe otra característica del sueño que resulta bastante incomprensible, si suponemos que el sueño se reduce a imágenes visuales o auditivas, a las que podemos llegar sin mediaciones. Al lado de esos marcos más o menos duraderos que nos permiten dividir las visiones de una noche en un pequeño número de cuadros, y que detrás de éstos existe uno que los envuelve y donde todas esas imágenes cobran sentido: es el sentimiento de nuestra identidad. Asistimos o tomamos parte en todas esas escenas, nosotros, o sea, el ser que somos en el momento actual y donde nos distinguimos de los objetos que se nos aparecen. Como los sueños no se confunden con simples recuerdos personales reproducidos sin modificaciones, ¿no vemos por qué unas imágenes, traídas tal vez de la memoria, pero sin sus formas originales y despersonalizadas, puedan ofrecernos la misma impresión de exterioridad que los objetos observados durante la víspera? ¿Por qué no nos confundiríamos con ellas, porqué no tendríamos el sentimiento que unos seres, objetos o personas distintos a nosotros, nos han sustituido? Si conservamos durante el sueño la noción de nuestro yo, si en un cierto sentido siempre permanecemos en el centro de esas escenas imaginadas, es que existe un elemento común a todos nuestros sueños: puede ser un elemento de las mismas imágenes, puede ser un sentimiento o la presunción de la exis-

---

peregrinación, peletero, pala; jardín, Chardin, Janin; kilómetro, kilos, Gilolo, Lobelia, López, loto.» Rignano, *Psicología del razonamiento*, 1920, pp. 421-422.

11. Kussmaul, *op. cit.*, pp. 240 y ss.

tencia de la actividad continua simultáneamente, automática y constructiva, que ejercemos sobre esas imágenes. Si se presume que estas imágenes son evocadas por las palabras que pronunciamos interiormente, o, al menos, que sentimos en cada instante que podríamos ponerles nombres, y por esa sola condición nos las representamos, no es difícil explicar que la personalidad del hombre que duerme, y la conciencia que conserva de sí mismo, une, sólo une, como un hilo continuo, tantos acontecimientos y cuadros sin otra relación aparente que esa acción continua que desplegamos sobre esas imágenes.

Así que nuestra hipótesis, estar al tanto de que los hombres cuando duermen no cesan de hablar interiormente, mostraría algunas de las propiedades más relevantes del sueño. No obstante, ¿en qué consiste justamente ese lenguaje mental, no percibido desde adentro (al menos de modo claro y consciente), ni tampoco desde fuera? En efecto, no lo hemos definido hasta el presente. Pero, si le atribuimos tal grado de influencia, si sobre todo es por ese medio que intentamos explicar la sucesión de las imágenes del sueño, es que en suma equivale, para nosotros, a todo lo que se incorpora como inteligencia rudimentaria en el sueño, y como nos parece que sólo comprendemos nuestros sueños en la medida que podamos reconstruirlos con la ayuda de palabras, siempre y cuando esas palabras se encuentren a nuestra disposición: ¿Cómo sería eso posible si, al mismo tiempo, no nos sentimos dispuestos a repetirlas, si no nos las representamos bajo una determinada forma?

Puede entenderse, entonces, los motivos por los que insistimos en esa parte de la inteligencia comprensiva que se confunde con las representaciones de los sueños y que, de acuerdo con nosotros, las condiciona y regula su sucesión, dado que el hombre está inclinado a comprender lo que ve y experimenta por la disciplina social, y que su inteligencia está hecha de ideas (en su mayor parte verbales) que provienen de su entorno humano inmediato o lejano. Tal como lo indicamos en el capítulo precedente, mientras dormimos esta disciplina se debilita totalmente y el individuo se sustrae a la coacción grupal y no se encuentra más bajo su control. Pero se encuentra privado, al mismo tiempo, de una parte de las luces que recibía; es, por esta razón, que el hombre no puede recordar determinados periodos o escenas de su vida pasada bajo la

forma de sucesiones coherentes de acontecimientos bien localizados. En otras palabras, la memoria del hombre sumergido en el sueño no funciona con el mismo grado de precisión y no se encuentra en la capacidad de captar o asimilar conjuntos de recuerdos tan complejos, como en el caso de la memoria del hombre despierto que dispone de todas sus facultades intelectuales, y, por ellas, puede apoyarse en la experiencia colectiva, mucho más estable y mejor organizada que la suya. Si bien, bajo otras formas, la acción de la sociedad se hace sentir inclusive en el sueño, en la vida psicológica que prosigue el hombre mientras duerme. No creamos *ipso facto*, ni los nombres, ni los objetos, ni tampoco las situaciones creadas en los sueños: todos son seleccionados por nuestra experiencia de la víspera, o sea que volvemos a ver, en el estado de aislamiento donde el sueño nos encierra, todo lo que ha golpeado nuestras miradas o modificado nuestros sentidos en el momento que estábamos en contacto con nuestros semejantes. Además, no sólo volvemos a ver esas imágenes, sino que las reconocemos. No solamente reconocemos los objetos que nos son cercanos, como los rostros familiares, también reconocemos acontecimientos totalmente inesperados, figuras extrañas o monstruosas, que se nos presentan durante el sueño, y los reconocemos debido a que les atribuimos un sentido, del que podemos dar cuenta al despertar. Dicho de otro modo, interpretarlos con la ayuda de las nociones comunes pertenecientes a nuestro grupo. De este modo, al menos una parte de los hábitos de pensamiento de la vida social subsiste en la vida del sueño, en particular, la manera de comprender con detalle aquello que percibimos. Pero este reconocimiento o esta comprensión no es el mismo que el de la víspera, debido a que el espacio y el tiempo donde situamos esas formas e incidentes nocturnos, no se acompañan de un sentimiento de verosimilitud o de coherencia, y no son reubicados, en el tiempo y en el espacio de la víspera, o sea, en el de la sociedad. Cuando se trata de visiones hasta tal punto fluctuantes e inestables, ¿qué significa comprender o reconocer? Significa que podemos describirlas, como describimos ficciones, tal como se presentan en la expresión verbal: eso es lo único que puede significar.

Precisemos y examinemos nuestro punto de vista, si fuese posible explicar con otra hipótesis la sucesión de las imágenes

que se manifiestan durante el sueño. En tal caso, habría que reconocer que las imágenes se evocan claramente una detrás de la otra, y que un cuadro de representación visual se completa por el agregado de otros elementos de la misma naturaleza y, a su vez, éste requiere de otro cuadro visual, del mismo modo que las imágenes se suceden en la pantalla de un cinematógrafo. Bergson ha combatido esta idea: las imágenes, según él, no pueden compararse a las moléculas que se atraerían en razón de sus afinidades.[12] Si las imágenes están asociadas a otras imágenes y parecen evocarlas, es porque ellas están unidas a los mismos movimientos del cuerpo. Si yo comprendo una conversación, si esta conversación no es simplemente un ruido para mí, es que las impresiones auditivas organizan en mí «movimientos nacientes, capaces de medir la frase escuchada y de subrayar las principales articulaciones». En cualquier caso, si entiendo una frase que se me dirige, habiendo sólo escuchado su inicio, no es a causa de que haya adivinado su continuación, y no es tampoco debido a que las impresiones auditivas evocan de modo directo otras impresiones auditivas, es porque que me siento capaz de articular las palabras apropiadas. Bergson denomina ese sentimiento: *esquema motor de la palabra percibida o escuchada*. Si ese esquema no se desenvolviese en nuestra conciencia, no podríamos pasar de una palabra percibida a otra palabra percibida, no más que de una palabra que escuchamos a una palabra que esperamos, es decir, a una imagen o a un recuerdo auditivo.

Preguntémonos si los movimientos que «miden»* la palabra escuchada se producen *de* un *modo natural*, fuera de toda acción voluntaria, de hábitos adquiridos, o de toda influencia

12. Por su lado, Wundt reprocha a los teóricos de la asociación de ideas, de olvidar que los estados psíquicos asociados, son el resultado de fenómenos elementales: no se comprendería, según Wundt, que esos estados complejos se asocien, si los elementos tanto de unos como de otros, no estuvieran dispuestos a tales acercamientos. Pero esos fenómenos elementales se acercan a los movimientos orientados bajo su aspecto psíquico, y las «fusiones», «asimilaciones», «complicaciones» a las que son sometidos, se reducen, sin lugar a dudas, a contactos entre movimientos. De modo que la asociación de dos imágenes visuales no sería jamás directa o inmediata. Sería el resultado de las tendencias elementales que acompañan a esas imágenes, en particular, las diversas funciones y movimientos de los ojos y de las sensaciones correspondientes.

* El verbo utilizado es *scander*, que significa analizar un verso en sus elementos métricos o pronunciar las palabras separando las sílabas. *(N. del T.)*

que haya podido tener la sociedad. Tiene sus inconvenientes, después de todo, podemos durante mucho tiempo oír hablar alrededor de nosotros una lengua extranjera: pero, si no tenemos, ni el deseo, ni la necesidad de aprenderla, no consideraremos su estudio, del mismo modo que alguien que no es músico puede asistir a infinidad de conciertos sin perfeccionar su oído. Cuántos progresos se harían si antes de escuchar una conferencia o de acudir a una conversación en lengua extranjera, previamente leemos lo que vamos a escuchar o, al menos, lo ya aprendido por la lectura, o que nos hayan hecho repetir las palabras, las expresiones básicas y la gramática de esa lengua. En tal caso, se buscarán esas palabras y esas formas en la serie continua de sonidos,. y se las encontrará de un modo más frecuente y más rápido. No es la espontaneidad, ni la ayuda de las reacciones naturales las que provocan en nosotros la audición de las palabras, es desde afuera y por unos medios considerados artificiales, que se podrá construir ese esquema motor, que nos permitirá colocarnos en estado de comprender las frases y palabras que inicialmente golpean nuestros oídos como un ruido confuso.

Hemos considerado hasta el presente que las «imágenes verbales auditivas»[13] de los psicólogos tienen un papel bastante secundario en el conjunto de las imágenes del sueño. Pero, ¿la misma clase de explicación no tendría validez en los casos que estudiamos imágenes más numerosas como las imágenes auditivas no verbales y las imágenes visuales? Cierto, Bergson reconoce que todas esas imágenes tienen también su prolongación en modificaciones corporales. ¿Es posible en esos casos hablar de esquema motor? Puede ser, si esas imágenes, como las imágenes verbales auditivas, se nos presentan en un comienzo bajo la forma confusa de una continuidad. Un hombre que habría vivido hasta el presente en un mundo formado de manera distinta al nuestro, ante la presencia de tal profusión de imágenes, se encontrará en los mismos apuros que alguien que oiga hablar por primera vez en un idioma que desconoce. Para distinguir esos cuadros y sus partes, debemos descomponerlos y subrayar sus rasgos sobresalientes. ¿Cómo se puede llegar a esa situación? Llegaríamos, espontá-

13. Entendemos por *imágenes verbales auditivas* la impresión que tenemos cuando escuchamos, o nos figuramos que escuchamos, unas palabras.

neamente, en la medida que se reproduzcan los movimientos o gestos esbozados por los cuales nos representaríamos tales formas, dibujaríamos sus contornos y observaríamos cómo se organizan. En principio, podría admitirse que hemos adquirido el hábito de interiorizar, a propósito de cada objeto o de cada cuadro, una especie de diseño simplificado que reproduciría el esquema. A lo mejor algunos sistemas de escritura y de lenguaje no tienen otro origen.[14] Sin embargo, ¿de dónde proviene ese hábito y cómo se ha formado? ¿Puede subestimarse el influjo de las lecciones que desde temprano y de un modo permanente la sociedad nos ha dado? ¿No es acaso la sociedad la que nos enseña a manipular los objetos para poder utilizarlos, la que nos invita a prestar atención sobre las semejanzas y las desemejanzas, y la que nos ayuda por medio de los trazos artificiales que coloca ante nuestros ojos (si bien no nos enseñaría a reproducirlos) a encontrar en los conjuntos naturales que impresionan nuestra vista, formas, conjuntos de trazos, y combinaciones o contrastes de colores, con los cuales nos ha familiarizado? Cuando los filósofos pragmatistas expresan que el hombre sólo percibe aquellos objetos o aspectos de la realidad que interesan a su acción, es decir, sobre los cuales puede actuar, ¿tienen en consideración que los modos de acción del hombre están determinados no solamente por su naturaleza orgánica, sino también y en un grado mucho más elevado por los hábitos de la vida social? Si bien es cierto que no se ve realmente un cuadro hasta que se le comprende, y se le comprende a condición de descomponerlo, como las líneas según las cuales esta descomposición se produce, nos son indicadas por la sociedad, y es ella la que nos ayuda a

14. «Para ser diseños, dice Granet, todos los caracteres chinos no son —en el estricto sentido de la palabra— necesariamente ideogramas... existe un buen número de ellos que son verdaderos dibujos o representaciones simbólicas sean simples o complejos.» Y agrega que «primitivamente la gesticulación figuraba en la imagen que la voz dibujaba oralmente». Y al comentar sobre las expresiones redobladas o auxiliares descriptivas de las viejas canciones del Che-King, descubre una tendencia muy marcada «en captar en su grado más elevado las realidades bajo forma de imágenes sintéticas y particulares, y traducir esas imágenes transfiriéndolas bajo formas vocales. Lo que sí es admirable es que esta transposición se hace sin que la imagen traducida no pierda nada de su complejidad, de tal modo que el sonido que la reproduce es del mismo modo no un signo sino una imagen». Toda la virtud mímica del gesto se habría transferido a la palabra articulada. Granet, «Algunas particularidades de la lengua y del pensamiento chino», *Revue Philosophique* (1920), 2 artículos, p. 117.

comprender y a ver.[15] Por lo demás, incluso cuando se trata de imágenes visuales, las palabras juegan un papel más significativo que los trazos bosquejados y que las representaciones o esbozos de gestos, dado que a menudo resulta más simple describir un cuadro por medio de palabras que plasmarlo o imaginarlo por medio de trazos o movimientos. Además, cuando se aprende a ejecutar un movimiento algo más complicado, no es suficiente observar la actitud y los gestos de un esgrimista o de un bailarín, únicamente se ven realmente sus evoluciones; cuando se es capaz de describirlos, dicho de otro modo, en el momento que asignemos a cada simple movimiento la palabra correspondiente, y que se han incorporado palabras, se las haya organizado, de tal modo que permitan reproducir las relaciones que unen, de hecho, esos gestos elementales. De modo que no importa de qué imagen se trate, sea verbal, auditiva o visual (con todas las reservas que tengamos sobre la existencia real y distinta de tales imágenes), el espíritu está siempre constreñido, antes de verla, de comprenderla, y, para comprenderla, de sentirse, al menos, en capacidad de reproducirla, describirla, o de indicar con la ayuda de las palabras sus rasgos esenciales.

* * *

Sin embargo, ¿la mejor verificación de esta tesis no se encontraría en el estudio de esos problemas bastante curiosos y que han sido objeto de tantas investigaciones que agrupamos bajo el nombre de «afasia» y que algunas veces la entendemos como la supresión de los recuerdos verbales? Sin duda existen otros casos donde falta el reconocimiento o el conocimiento

15. «Mientras que nuestras lenguas nos transmiten todo un legado de pensamientos, nos dejan un amplio margen de libertad para registrar las sensaciones; en el caso de los chinos, su lengua les impone una inmensa variedad de imágenes bien acabadas por medio de las cuales son obligados a representarse las cosas: lejos de partir de sus referencias personales, parten de referencias intuitivas muy particulares y claramente definidas por la tradición; cuando evocan una imagen con la ayuda de una palabra, ésta se encuentra definida del modo más deliberado, no solamente por el poder evocador de la palabra misma, sino por su empleo tradicional... puede decirse que, en espectáculos parecidos, los chinos ven todos las mismas referencias particulares, una muestra es la extraordinaria homogeneidad de su poesía y de su pintura.» Granet, *ibíd.*, p. 194, comentario.

de las palabras. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, si el niño que todavía no puede hablar, puede distinguir e identificar los objetos. Pero no tenemos respuesta, dado que la psicología infantil se encuentra apenas en sus comienzos. Aparte de las dificultades, puesto que fuera de la palabra el niño dispone de medios de expresión bastantes rudimentarios para darse cuenta de lo que percibe o piensa. Al contrario, como veremos en el caso de la afasia, los recuerdos no desaparecen totalmente: en algunos casos, esos enfermos pueden escribir; puede suceder que no comprendan las palabras, pero se encuentren en la capacidad de pronunciarlas, y son capaces de hablar espontáneamente y de utilizar el recurso de la perífrasis, habitualmente, la palabra se encuentra solamente perturbada, etc. Por lo demás, los afásicos han vivido hasta el presente en sociedad, aprendieron a hablar y se encontraron, por el recurso del lenguaje, en relación permanente con otros hombres. Si la pérdida o la alteración del lenguaje les dificulta evocar o reconocer recuerdos de cualquier naturaleza, en tales casos podemos señalar que la memoria depende de la palabra. Y dado que la palabra únicamente es posible en el interior de una sociedad, al mismo tiempo, podemos demostrar que, en la medida que el hombre deja de estar en contacto y en comunicación con los demás, se encuentra en menor capacidad de recordar.

Si bien se puede plantear, en primer lugar, si la afasia, entendida como la pérdida de los recuerdos de las palabras, que se apoya en los recuerdos de los sonidos que las evocan o que las expresan, en los caracteres impresos que las traducen, o en los movimientos de las manos por medio de los cuales las escribimos, ocasiona o no un problema o una disminución de la inteligencia, precisamente si, al mismo tiempo que olvidamos las palabras, no devenimos incapaces, al menos en parte, de pensar y encadenar nuestras ideas siguiendo las convenciones admitidas alrededor nuestro.

Dos concepciones encontradas podemos tener al respecto. Si se insistiera sobre la localización de la afasia, es decir, sobre el aspecto fisiológico del fenómeno, sería inevitable distinguir las imágenes visuales, auditivas, táctiles, etc., motrices o articuladoras, y fijar a cada categoría de imágenes un centro diferente. Como se distingue un centro de ideación, o de la inteligencia, sería factible que una lesión pudo destruir uno o varios

centros de imágenes, sin que el centro de ideación fuera alcanzado. Acorde con la teoría de las localizaciones, convenía multiplicar las distintas formas de afasia que únicamente correspondían a la destrucción de un conjunto de imágenes, por lo demás, en cada una de esas formas, se conservaba los recuerdos cuyo centro no era dañado, y se disponía de todas sus facultades intelectuales, si el centro de ideación no era tocado.[16]

Tal es el planteamiento de la Teoría Clásica, de la que Déjerine ha conservado lo esencial. En particular, sostiene que la afasia supone la conservación de la inteligencia.[17] No obstante, en un inicio, no lo afirma de manera categórica sino para ciertas categorías de afasia. En la afasia *motriz pura,*[18] apunta, puede haber «inteligencia perfecta». Si bien, subrayaremos que esta variación no es otra cosa que la anartria, a la que Pierre Marie niega la denominación de afasia. No obstante, reconoce que en las afasias *sensoriales o de comprensión* «la inteligencia se encuentra casi siempre afectada... la disminución intelectual es, por lo general, más marcada que en el afásico motor... e inclusive la mímica es menos expresiva que en el hombre sano», y que en la *afasia total,* «el déficit intelectual es, a menudo, más marcado que en la afasia sensorial o motriz». En el caso de la ceguera verbal pura el enfermo pierde la comprensión de la lectura, pero «la inteligencia y el lenguaje interior permanecen intactos, y la mímica se mantiene en perfectas condiciones».

---

16. En casi todos los esquemas imaginados para conocer la función de los centros y sus relaciones, se encuentra un centro de ideación: notablemente, el de Baginski (1871), un centro principal de la construcción de las ideas; el de Kussmaul (1876), un centro de génesis de las ideas; el de Broadbent (1879), dos centros superiores diferentes denominados «naming» y «propositioning centres»; el de Litchtheim (1884), un centro de elaboración de conceptos; el de Charcot (1885), un centro de ideaciones; así como los de Brissaud, Grasset, Moeli, Goldscheider, etc. En el esquema de Wernicke (1903) no se encuentra un centro de ideaciones. Todos esos esquemas y otros más se encuentran en Moutier, *La afasia de Broca*, París, 1908, pp. 32 y ss.

17. Déjerine, *Semiología de las afecciones del sistema nervioso,* París, 1914, p. 74.

18. Déjerine distingue: 1) La afasia de Broca: «alteración de todos los modos de lenguaje y en especial de la palabra articulada»; 2) la afasia motriz pura: el sujeto se encuentra incapacitado para pronunciar palabras, «pero conserva sus imágenes motrices de articulación: la lectura mental es normal, así como la evocación espontánea de las imágenes auditivas»; 3) la afasia sensorial o de comprensión, «de las que la ceguera verbal y la sordera verbal son consecuencias», con parafasia o jergafasia. Las afasias sensoriales puras, comprendidas en esta rúbrica, la ceguera verbal pura, descubierta por Kussmaul y localizada por Déjerine, y la sordera verbal pura (con la conservación de la escritura espontánea y de la escritura seguida de copia) descrita por Lichtheim, caso bastante extraño; y, por última, 4) la afasia total, la más frecuente de todas.

Déjerine (y ésta es nuestra segunda observación acerca de su tesis) no entiende de desórdenes o disminución de la inteligencia, en el sentido dado por Broca o Trousseau: en éstos la inteligencia era alterada cuando el sujeto perdía la capacidad de leer y de escribir, o una de las dos; en Déjerine una alteración del lenguaje convencional» no conduce necesariamente a una disminución intelectual, todo lo contrario, «las alteraciones del lenguaje natural (particularmente los desórdenes de la mímica) únicamente se encuentran en aquellos casos de afasia de naturaleza muy compleja, por el hecho de que están acompañadas de un marcado déficit de la inteligencia».[19] Es por esa razón que la supresión de la aptitud para descifrar las palabras impresas no le parece que ponga en entredicho nuestras facultades intelectuales: concepción bastante singular cuando el mismo autor, señalando la disminución de la inteligencia en los sujetos afectados por la afasia temporal, la explica por el hecho de que «esos enfermos se encuentran separados de todo intercambio con sus semejantes». Si bien la lectura, al menos, en los que leían antes de su enfermedad, coloca a los hombres en contacto con su grupo de diversas maneras: afiches, diarios, manuales de escuela, novelas populares, libros de historia, etc., permitiéndoles abrirse en poco tiempo a una cantidad de corrientes de pensamientos colectivos, y su horizonte social y en consecuencia el intelectual disminuirían de modo sensible, si todas esas posibilidades se les cerraran.

Pese a que Déjerine reconoce que existe un déficit intelectual en muchos de esos casos, sostiene que esa no es la causa sino el efecto de la supresión de las imágenes del lenguaje: «El sujeto piensa con imágenes de objetos pero no con imágenes de palabras. Con lo que no puede estar al corriente de nada».[20] El desorden, bajo su forma primitiva, sería sensorial, y consistiría en la incapacidad de reconocer o de imaginar las palabras escritas o escuchadas: si bien la inteligencia, en sus inicios, se mantendría intacta. Nos parece que podríamos elaborar una metáfora de esta tesis, comparando el afásico con un obrero que no sabe utilizar determinados instrumentos, pero sus facultades se mantienen intactas. Si a la larga, éstas parecen

19. Déjerine, *op. cit.*, p. 74.
20. *Ibíd.*, p. 105.

disminuir, y, de hecho, disminuyen, es porque el obrero, incapaz de llevar a cabo su trabajo por otros medios, da la impresión de ser un hombre debilitado, y que a falta de desplegar sus fuerzas, efectivamente, las pierde.

No obstante, podemos estudiar la afasia desde otra perspectiva. Si en lugar de partir de la Teoría de las Localizaciones, se investiga, en los hechos, las diversas formas de la abolición de los recuerdos que diferenciaba la escuela clásica, se constata, inicialmente, que no es exacto que el olvido se apoye, exclusivamente, en una categoría bien determinada de recuerdos, imágenes visuales, auditivas, recuerdos de movimientos de articulación: allí donde se evidencia la desaparición de recuerdos de una categoría, la memoria casi siempre presenta otras alteraciones. Y en tales casos, no es posible integrar en entidades clínicas tal o cual forma de afasia (salvo, quizá la ceguera verbal pura o alexia):[21] existen tantas variedades individuales, los recuerdos de los más diversos géneros testimonian, en su desaparición, una solidaridad o afinidades tan caprichosas, que complican bastante los esquemas primarios, e imaginar, al lado del desorden principal, unos desórdenes suplementarios que serían la consecuencia, se está obligado a limitarse a un solo marco, sin que se pueda distinguir algunas grandes categorías.[22] Si bien, en la afasia, no es una determinada forma de lenguaje la que desaparece, como dice Pierre Marie, si «el lenguaje interior es tomado en su conjunto», es la inteligencia en general la que es afectada. Que se considere, por ejemplo, la parafasia: no puede decirse que el sujeto sea incapaz de

21. De acuerdo con el mismo Piéron quien no abandona totalmente la Teoría de las Localizaciones, la «sordera verbal no se encuentra en estado puro que de manera absolutamente excepcional... y ella rarísima». *El cerebro y el pensamiento*, París, 1923, p. 204.

22. Ésa es la tesis de Pierre Marie, presentada por primera vez en tres artículos de la *Semaine Médicale* de 1906: *Revisión del problema de la afasia*. Sin embargo, desde 1897, en *Materia y memoria*, Bergson había entrevisto y señalado de modo muy explícito, las insuficiencias de la Teoría Clásica. Véase también a Pierre Marie, Foix, etc., *Neurología*, t. I., *La afasia*. Pierre Marie distingue: la anartria, que es el resultado de la pérdida del lenguaje exterior y que no es una afasia; «esos desórdenes anártricos son totalmente diferentes de los desórdenes que resultan de la pérdida del lenguaje interior [...] nada está tan poco demostrado como la existencia de imágenes motrices de articulación»; y la afasia de Wernicke (de la que la afasia de Broca no es sino una variedad con mezcla de anartria); «la afasia de Wernicke, resultante de la alteración de *todo el lenguaje interior*, y es inexacto decir que ella es el resultado de la pérdida de las imágenes sensoriales».

pronunciar unas palabras o determinadas categorías de palabras; no es que «las ideas no respondan más a sus imágenes vocales sino que, en lugar de palabras orientadas por un cierto sentido, aparecen palabras con un sentido distinto, totalmente extrañas e incomprensibles».[23] Además, un enfermo al que se le muestre diversos objetos, las partes del cuerpo, etc., al menos nombrará correctamente algunos de ellos; cuando su atención disminuye, se produce lo que se denomina la intoxicación por la palabra: una de las palabras que viene de pronunciar se le impone y, desde ese momento, la repite para designar cualquier objeto. En esos dos casos, ¿la función que disminuye no es la de la inteligencia vigilante? Sucede lo mismo —agrega Pierre Marie— con la incomprensión de la palabra, o sordera verbal, que no es un síntoma propiamente sensorial, dado que «el enfermo usualmente percibe todas las palabras de modo aislado y es el conjunto de la frase la que se le escapa, y esto corresponde mucho más al orden de la comprensión intelectual que al de la misma audición especializada...». Por lo demás, «los desórdenes de la afasia de Wernicke no están limitados únicamente al lenguaje, afectan al conjunto de la inteligencia, y, muy especialmente, a las cosas didácticamente aprendidas». Regresaremos sobre esta última afirmación.[24]

De todo este debate resulta que esas alteraciones del lenguaje producen un desorden permanente y profundo de la inteligencia, que el lenguaje no es simplemente un instrumento del pensamiento, que condiciona todo el conjunto de nuestras funciones intelectuales. Si no nos damos cuenta desde un principio, es por el empeño de traducir la actividad y los desórdenes de la memoria en lenguaje fisiológico. Pero los hechos psíquicos se explican por los hechos psíquicos, y se complica de un modo inútil el estudio de esos hechos, en el momento que se confunde con argumentos de otro orden. Cuando se habla de reacciones motrices posteriores a las representacio-

---

23. Kussmaul., *op. cit.*, p. 240.

24. En el mismo sentido, citaremos la comparación propuesta por Moutier, *op. cit.*, p. 211. «El afásico se encuentra en la misma situación de un hombre en un país extranjero, habla con muchas dificultades [Moutier no dice: incapaz de hablar] la lengua local. ¿Se dirá que este hombre se encuentra afectado de sordera verbal, puesto que no comprende a su interlocutor cuando habla demasiado rápido, utilizando frases demasiado extensas y empleando palabras y sílabas muy numerosas? Evidentemente no es así.»

nes, de movimientos o conmociones nerviosas que prolongan las imágenes, por una parte se construyen unas hipótesis (de esas reacciones y conmociones físicas conocemos muy poco por observación directa), por la otra se desvía su atención de eso que se podría denominar el aspecto psíquico de esos hechos de los que el aspecto material o físico se nos escapa. Si bien, no sabemos en qué consiste el mecanismo cerebral del lenguaje, percibimos cuando hablamos que atribuimos a las palabras y a las frases un significado, es decir, que nuestro espíritu no está vacío y, por otra parte, consideramos que este significado es convencional. Nosotros comprendemos a los otros y sabemos que nos comprenden, y es por esta razón que sabemos que nos comprendemos nosotros mismos: el lenguaje consiste, pues, en una cierta actitud del espíritu, que sólo es concebible en el interior de una sociedad, ficticia o real: es la función colectiva por excelencia del pensamiento.

«El lenguaje, ha dicho Meillet, es un hecho eminentemente social. En efecto, esta idea encuadra exactamente en la definición propuesta por Durkheim; una lengua existe independientemente de los individuos que la hablan, y, aunque ella no tenga ninguna realidad fuera de la suma de esos individuos, no obstante, es por su generalidad, externa a cada uno de ellos; es lo que demuestra que no depende de cada uno de ellos el cambiarla, y que toda desviación individual de su uso provoca una reacción.»[25] Si la afasia consiste en un conjunto de desviaciones de ese tipo, y, si se le reconoce su existencia, es debido a las reacciones del grupo del que el afásico forma parte, y que se asombra de que uno de sus miembros no otorga a las palabras el sentido convencional que los otros miembros les atribuyen. Uno se equivoca cuando se busca la causa de un determinado desorden en una lesión cerebral, o en una perturbación psíquica limitada a la conciencia individual del enfermo. Supongamos una sociedad en la que el sentido de las palabras sea indeterminado y cambie sin cesar, sea porque cada innovación lingüística realizada por no importa qué miembro del grupo sea inmediatamente adoptada, sea por que la lengua se modifique incesantemente por una serie ininterrumpida de decretos: los hombres de espíritu muy lento y de memoria

25. Meillet, *Lingüística histórica y lingüística general*, 1921, p. 230.

demasiado perezosa para prestarse a una semejante gimnasia mental, y aquellos que se incorporarían al grupo después de una ausencia momentánea, se encontrarían en las mismas condiciones y en el mismo estado que el afásico. Al contrario, si el individuo no soportase más la presión continua de los hábitos lingüísticos del grupo, modificaría rápidamente el sentido de los términos por él utilizados, y crearía unos nuevos términos para designar objetos familiares. Como plantea Meillet: «la palabra, sea pronunciada o sea escuchada, no manifiesta casi nunca el objeto o el acto del cual es el signo, acaso, solamente, unas tendencias de otra naturaleza, aquellas que estimularían la percepción de cada objeto o de cada acto, aunque de un modo bastante débil. Una imagen tan poco evocada, y precisamente por lo mismo estaría sujeta a modificarse sin grandes resistencias». Tal hombre estaría, con relación al grupo, en las mismas condiciones que un afásico. Las palabras, en efecto, las expresiones y las frases de una lengua, desde el momento que las fuerzas que las apoyaban de alguna manera, no se ejercen más, no se apoyan entre ellas, «están expuestas a soportar la acción de las diversas influencias que tienden a modificar el sentido».[26] La causa de la afasia no se encuentra, por consiguiente, en una lesión cerebral, dado que podría producirse en un sujeto perfectamente sano.[27] Es un desorden intelectual que se explica por una profunda alteración de las relaciones entre el individuo y el grupo. Dicho con otras palabras, existiría en el espíritu de todo hombre normal viviendo en sociedad, una función de descomposición, de recomposición y de coordinación de las imágenes, que le permite articular su experiencia y sus actos con la experiencia y los actos de los miembros de su grupo. En casos excepcionales donde esta función deja de regularse, se debilita o desaparece de modo duradero, se dice que el hombre es afásico, dado que el síntoma más marcado de esta perturbación es que el hombre es incapaz de utilizar las palabras.

---

26. *Ibíd.*, pp. 236 y ss.

27. Un aspirante que debe presentar un examen, se encuentra turbado hasta el punto de perder momentáneamente la memoria de las palabras, o de un conjunto de nociones didácticas, o de uno de los dos, presenta los mismos síntomas de un afásico. En este caso, ese desorden o confusión no se explica por una lesión cerebral, sino por causas evidentemente sociales.

Hemos encontrado una confirmación valiosa de esta tesis en las notables observaciones sobre afásicos de la guerra que fueron publicadas por Head. Hasta ese momento, sea porque los sujetos observados hubiesen colaborado muy poco, sea porque los observadores no hubiesen juzgado provechoso orientar la encuesta en ese sentido, se poseía información poco precisa sobre el modo en que los afásicos realizan (o no realizan) esas operaciones un poco complejas que suponen la inteligencia de las convenciones prácticas admitidas en su grupo.[28] Head ha podido estudiar once casos de afásicos por heridas de guerras, es decir, de jóvenes personas heridas en un momento que poseían un estado de salud envidiable, «muy inteligentes, más eufóricas que deprimidas» (en la medida que su recuperación progresa); en este sentido, son muy diferentes de los afásicos ordinarios afectados por degeneración arterial, y son más capaces que ellos de analizarse y de prestarse a pruebas bastantes largas y algunas veces complejas. Igualmente, el autor ha estudiado precisamente en esos afásicos el papel de las palabras y de otros modos de representación simbólica en la evocación y la coordinación de las imágenes o recuerdos visuales: es decir que en vista de la solución del problema que nos interesa, ha utilizado nuevos tests, y ha sabido sacar provecho los ya conocidos. De ningún modo dudaremos en mostrar aquí en todos sus detalles algunas de sus experiencias.[29]

Ya se sabía que un afásico es, a menudo, incapaz de reproducir ciertos movimientos más o menos complejos que se ejecutan delante de él, y eso se explicaba, algunas veces, por la desaparición de las imágenes o de los recuerdos correspondientes. ¿Esta incapacidad no sería más bien el resultado di-

---

28. En una de las descripciones más detalladas sobre este tema, que han sido publicadas por Moutier, vemos, por ejemplo, cómo aprecia «la inteligencia general»: el enfermo conoce el valor exacto de las piezas de moneda, copia correctamente el modelo simple de los rasgos reunidos. La copia del modelo complejo es ejecutada muy torpemente, pero sin olvidarlo. La mímica es satisfactoria. Saludo militar, flexiones, palmadas, todo está perfectamente ejecutado. Head, *op. cit.*, p. 655.

29. Henry Head, *Aphasia and kindred disorders of speech, Brain, 1920*, julio, pp. 87-165. De acuerdo con Head: «los cambios de estructura producidos por un impacto local sobre la superficie externa del cerebro no producen solamente unas manifestaciones cerebrales menos graves y extensas [que la pérdida de irrigación sanguínea producto de una trombosis], sino que posibilitan la aparición de una pérdida de función bajo forma disociada».

recto del olvido de las palabras? Es lo que Head ha intentado plantear del modo que veremos a continuación.

La prueba «del ojo y de la oreja», que consiste en hacer reproducir por el enfermo gestos tales como: toque vuestra oreja derecha con vuestra mano izquierda, etc., era ejecutada en las condiciones siguientes: en un inicio, el observador se ubicaba frente al sujeto y ejecutaba los movimientos, sin decir una palabra; después, el sujeto se encontraba delante de un espejo, y el observador se ubicaba detrás de él, los dos frente al espejo. Ahora bien, se ha constatado que en general la prueba daba mejores resultados cuando se trataba de imitar «en el espejo».[30] Sucedía lo mismo, cuando se presentaba inmediatamente frente al sujeto, un dibujo reproduciendo el gesto a ejecutar, y cuando se le mostraba el mismo dibujo reflejado en un espejo: éste se equivocaba en el primer caso pero no en el segundo. En fin, cuando la orden era hecha oralmente, o cuando, sin decir una palabra, se mostraba al sujeto una cartulina en la que la orden era indicada en caracteres impresos, se obtenían resultados muy parecidos que cuando el sujeto o el dibujo reproduciendo el gesto y el observador, se reflejaban en un espejo.[31] De acuerdo con Head, puede concluirse que la incapacidad de ejecutar o de reproducir el gesto, cuando de hecho existe, no es el resultado de la destrucción de las imágenes sino de la «falta de palabras». Sin lugar a dudas, cuando el sujeto reproduce el gesto visto en

30. Sobre nueve sujetos que más o menos se equivocaban en el primer caso, cuatro reproducían correctamente los movimientos en el segundo, uno los reproducía de modo imperfecto, dos se equivocaban ligeramente, uno muy ligeramente, uno solo, que se había equivocado totalmente en el primer caso, se equivocó, pero menos, en el segundo caso.

31. Head distingue cuatro categorías de sujetos según el tipo de afasia: afasia *verbal* (dificultad de encontrar las palabras apropiadas, sea oralmente o por escrito), afasia *nominal* (empleo incorrecto de las palabras, dificultad de comprensión de su valor nominal); afasia *sintáctica* (jerga: la articulación de las palabras y el ritmo de la frase, así como su ilación gramatical, se encuentran alterados); y *semántica* (el sujeto no reconoce el significado completo de las palabras y las frases, así como tampoco el objetivo final de una acción que se le encomendó realizar, como no entiende el hecho que se le dé una orden). Los sujetos de la última categoría no tienen éxito en ninguna de esas pruebas. Aquellos que se encuentran afectados por la afasia nominal se equivocan de modo menos grave, cuando se ven reflejados «en el espejo», pero son incapaces de ejecutar una orden oral o escrita. Las observaciones que venimos de realizar son válidas sobre todo para los afásicos verbales y para los afásicos sintácticos (aunque estos últimos se equivocan algunas veces cuando ejecutan una orden verbal o escrita).

el espejo, la imitación es automática, no hay nada que comprender, él no tiene necesidad de distinguir la derecha de la izquierda, su brazo está de una cierta manera atraído por el brazo del observador.[32] Es en el dominio visual lo análogo de la ecolalia.* Pero «en el momento que un sujeto se encuentra frente a mí, e intenta imitar los movimientos de mi mano derecha o izquierda, puesta en contacto con uno de mis ojos o una de mis orejas, la palabra interna es una fase del acto normal». Entonces, antes que nada es necesario *comprender* el gesto, es decir, expresarlo o representarlo de un modo convencional: es cuando, al menos, se hace necesario formular palabras tales como: derecha o izquierda, y traducir en alguna medida el gesto visto en lenguaje interior. «Yo he dicho siempre, declara en este sentido uno de los sujetos, que es como si tradujera una lengua extranjera que no sé bien.» De una manera general, «todo acto que exige la intervención del aspecto nominal del pensamiento o de la expresión simbólica [convencional] es mal ejecutado». Es por eso que a título de contra-prueba, se manifiesta que los mismos sujetos ejecutan la orden oral o escrita: en efecto, las palabras articuladas o escritas, y, con ellas, los símbolos necesarios les son, entonces, dados. Y esto es debido a que el sujeto no puede sino con muchas dificultades indicar por escrito el gesto, real o dibujado, aun cuando lo vea reflejado en un espejo: «escribir necesita de la interpolación de las palabras en lo que habría sido de otro modo un acto de imitación no verbal».[33]

---

32. Supongamos que él sepa que debe levantar el mismo brazo y dirigirlo hacia el mismo lado (los afásicos semánticos parecen ser los únicos en no saberlo: es por eso que no se ven «en el espejo») y, también, que él mantiene el sentimiento familiar de la correspondencia simétrica entre sus movimientos y su reflejo (pero ciertos animales también lo poseen).

* «Ecolalia». Término psiquiátrico que significa la repetición automática de las palabras o de las últimas frases del interlocutor, observadas en ciertos estados de demencia o de confusión mental. *(N. del T.)*

33. Este capítulo fue redactado antes de que hubiésemos podido leer las pruebas de la parte del libro de Delacroix, *El lenguaje*, que está consagrado a la afasia y que ha estimado conveniente hacernos llegar. Comentando el test imaginado por Head que ya hemos comentado, Delacroix expresa: «sin poner en entredicho esos hechos, puede interpretárselos de un modo distinto al de Head». Y nos remite a los artículos de Mourgue, «Disorders of symbolic thinking», *British Journal of Psychology* (1921), p. 106, y el de Van Woerkom, *Revue Neurologique* (1919), y *Journal de Psychologie* (1921). Dice más abajo: «En el test del espejo de Head, no es necesario que se diga que el sujeto colocado enfrente del médico deba transponer los movimientos percibidos de la derecha hasta la izquierda, pero si es necesario que tenga una visión del espacio y de su orientación en él; como también es indispensable que pueda cambiar un esque-

Entre la idea clara de un gesto o de un conjunto de gestos, y la comprensión de un dibujo, o su reproducción, no existe gran diferencia. Puede suceder que los afásicos tengan dificultades en dibujar, o puede que sean casi incapaces de hacerlo. ¿Es debido a que no tienen en mente cuando dibujan, la imagen o el recuerdo detallado y concreto del modelo? Bergson, hablando de los enfermos afectados de ceguera verbal, entendida esta última como una pérdida del reconocimiento visual limitada a los caracteres del alfabeto, subrayaba que a menudo éstos no eran capaces de «captar aquello que se podría denominar el movimiento de las letras cuando intentaban copiarlas. Inician el dibujo en un punto cualquiera, verificando a cada instante si lo que hacen está de acuerdo con el modelo». Y eso se hace más evidente cuando sabemos que ellos han conservado intacta la capacidad de escribir bajo la forma del dictado o espontáneamente. Por tanto, no son las imágenes correspondientes las que han desaparecido, es el sujeto que ha perdido «el hábito de desenmarañar las articulaciones del objeto percibido, dicho de otro modo, de completar la percepción visual por una tendencia motriz a dibujar el esquema».[34] Podemos suponer que en lugar

ma espacial, que lo analice, que lo recorte, que lo recomponga. Una operación tal puede complicarse en el lenguaje o presentarse sin lenguaje». Luego, agrega «como lo plantean de modo muy acertado Van Woerkom y Mourgue, el test de Head, en los adultos, supone mucho menos lenguaje interior que manipulación del atlas espacial, es decir de orientación... es la función de construir en el espacio lo que le hace falta». Sin embargo, Delacroix no menciona la contra-prueba imaginada por Head, y que consiste en que el mismo sujeto es capaz de ejecutar la orden cuando le es transmitida verbalmente o por escrito. Lo que sí parece cierto es que aquello que le faltaba para comprender el gesto objeto de su atención, eran las palabras necesarias para formularlo. Se dirá que se trata de dos operaciones mentales totalmente diferentes, y que si el sujeto no puede expresar el gesto que ve, no es únicamente porque las palabras le faltan, es también y principalmente, ¿por qué no puede «cambiar el esquema espacial?» Limitémonos a responder que, desde el momento que un sujeto comprende una orden oral o escrita, sabe tres cosas: que ésta proviene del exterior, que el que la ordena también la comprende, y que podría ejecutarla. Entonces, el esfuerzo de transposición es el mismo que se represente un gesto que va a hacer, ejecutado por otro, o un gesto que otro ejecuta, reproducido por él mismo. La fórmula verbal, siempre que el sujeto le capte el sentido, es decir, reconozca que es una convención, es más que suficiente para hacer comprender al sujeto ese género de inversión. Por otra parte, veremos que existen razones para pensar que la fórmula verbal es, no solamente una condición suficiente, sino también necesaria para orientarse en el espacio o, en otras palabras, que el simbolismo espacial supone un conjunto de convenciones sobre el espacio. Pero, ¿cómo podemos crear esas convenciones sin el recurso de las palabras?

34. Bergson, *Materia y memoria*, p. 99.

de una tendencia motriz a dibujarlo, lo que le falta al sujeto es la noción misma del esquema, que se trate de un dibujo simplificado o de palabras (por ejemplo una *barra* por una *i;* un *redondel* por una *o*, etc.) o de la posición que tienen entre ellos los trazos y de las letras. En varias de las observaciones diseminadas en el estudio de Head se muestra bastante bien que los sujetos no alcanzaban a dibujar ciertos objetos porque no se los representaban de modo esquemático, incluso cuando espontáneamente podían reproducirlos sin verlos. Pero sería importante invitar a los afásicos a dibujar de alguna manera el esquema mismo: es lo que Head ha imaginado.

A uno de ellos, se le solicita, por ejemplo, señalar en una hoja de papel la posición relativa de los objetos en la sala donde se encontraba su cama. Y no lo logra. Head dibuja, entretanto, un rectángulo en el medio de la hoja y le dice: «Es allí donde se encuentra su cama». Puede entonces encontrar la posición de las otras camas y varios detalles con bastante exactitud: pero es incapaz de señalar la ubicación sobre la hoja. Así que primeramente, no sabía por dónde comenzar, y qué punto de referencia escoger. En seguida, dibujando un rectángulo fijaba su atención en su cama, y se acordaba bastante bien de los objetos circundantes: sin lugar a dudas, se representaba lo que veía cuando estaba acostado, y podía describir una por una las imágenes que se le aparecían, cuando, por ejemplo, volteaba la cabeza de izquierda a derecha. Pero no le era posible «reducirlas a una fórmula simbólica». Le faltaba la noción del plano esquemático y, sin ninguna duda, las palabras que le hubiesen permitido precisar la posición *relativa* de los objetos. Otro sujeto comenzaba a dibujar un plano de su cuarto, pero lo llenaba de muchísimos detalles: no era, por consiguiente, capaz de representarse abstractamente posiciones y distancias en un plano, con objetos que en su momento además conservaba el recuerdo.[35] Un tercer sujeto «no tenía dificultades, con los ojos cerrados, en indicar

35. En el grupo de los «afásicos semánticos» (véase p. 97, n. I) ningún sujeto puede dibujar un cuarto que le es familiar. Uno de ellos, excelente dibujante antes de su herida, comenzaba bastante bien, pero se olvidaba de las ventanas y las puertas; además, colocaba su silla al lado de la cocina, cuando ésta se encontraba en mitad de la sala. «No se acordaba de la mesa que estaba frente a él, pero indicaba varios detalles sin importancia, tales como mi balanza de pesar, mi máquina de escribir, de relativa y poca importancia», *ibíd.*, p. 147.

la ubicación de la ventana, del fogón, del lavabo, de la cómoda, de la puerta y de otros muebles. Pero, si se le preguntaba en qué lugar estaba colocado el lavabo *en relación* con la cocina, o la cocina en relación con la puerta, era totalmente incapaz de responder. Sin embargo, si se le permitía decir: [la cocina está en aquel lugar y la puerta allí], daba indicaciones bien precisas». «Él sabe muy bien donde se encuentran, si bien es cierto que puede representárselas en su mente, no puede expresar su posición relativa.»[36] Así, en todos esos casos, las imágenes de los objetos no son ciertamente destruidas, es decir, el sujeto no ha perdido la capacidad de reconstruirlos, puesto que puede describirlos e inclusive dibujarlos tal como los ve: puede señalar su ubicación y su relación con él, pero no las relaciones que tienen los unos con los otros. Aquello que le falta al sujeto es la facultad de representarse esquemáticamente las distancias y situaciones relativas en el plano, dado que le faltan también las palabras que le permitirían hacerlo.

A diferencia de los afásicos afectados de ceguera psíquica (casos poco usuales), que pierden usualmente el sentido de orientación hasta el punto que aun no pueden después de meses de ejercicio, orientarse en su propio cuarto,[37] y de los afásicos de guerra observados por Pierre Marie y Foie,[38] en los que «se ha comprobado habitualmente problemas de orientación: dificultades para orientarse en las calles, en un cuarto, pérdida del recuerdo de direcciones sencillas», los casos de Head encuentran su camino sin dificultad: comparativamente, sólo dos o tres, los más afectados, tienen muchos problemas, él nos expresa que el movimiento de la calle los afecta bastante. Si bien, los mismos que se orientan a la perfección no pueden, normalmente, explicar cómo ellos conciben caminar de un sitio a otro, uno de esos sujetos recuerda bien el aspecto de algunos de los edificios que se encuentran en su camino, e incluso guarda el recuerdo de la distancia que los separa, pero no puede distinguir las calles por las que debe orientarse y señala: «sólo soy capaz de expresar por pequeños fragmentos aquello que deseo decir... es inevitable que yo sal-

36. *Ibíd.*, p. 146.
37. Bergson, *Materia y memoria*, p. 98.
38. «Las afasias de guerra», *Revue Neurologique* (febrero-marzo 1917).

te como esto», y marca una línea gruesa entre dos puntos con su lápiz, «como un hombre que salta de una cosa a la siguiente. Puedo ver, pero no puedo expresarme. En realidad, no poseo suficientes palabras o nombres. Prácticamente, no tengo más nombres».[39] En efecto, es todavía capaz de evocar imágenes, sin embargo, para representárselas en su conjunto y en sus relaciones, tendría que formularlas o expresarlas verbalmente. En otros términos, las imágenes se dispersan, se diseminan, si bien cada una de ellas se representa a sí misma; cuando lo usual es que una palabra evoque otras palabras. Cuando no se dispone de más palabras, es como si las articulaciones del pensamiento fueran despedazadas.

Por otra parte, puede ser la ocasión para distinguir, de las palabras mismas, y de las frases y proposiciones que forman, aun de los esquemas más generales: representaciones simbólicas de formas, de actitudes, de distancias y de duraciones, que constituirían como los elementos de un lenguaje o de un sistema de signos análogamente abstracto y visual. Head ha logrado aislar ese género de símbolos, cuando ha examinado como los afásicos arreglan un reloj. ¿Se trata de arreglarlo por imitación? Es un acto mecánico de imitación que todos los afásicos realizan correctamente. En consecuencia, ¿se trata de arreglar un reloj por medio de órdenes escritas o impresas? Algunos pueden hacerlo, desde que han leído o comprendido las palabras, inclusive si han tenido alguna dificultad (puesto que no las ubican inmediatamente) en leer la hora. Otros son realmente incapaces tanto de colocar la hora desplazando las agujas como de leerla. «No es el conocimiento del tiempo lo que les hace falta (dado que pueden decir cuándo usted va a comer, o en qué momento nos encontrábamos en aquel lugar), pero sí los medios simbólicos de expresar, por ellos *mismos*, lo que saben.» Ellos confunden la aguja grande y la pequeña, o bien no pueden distinguir entre *menos cuarto*, y *cuarto*, como tampoco saben que la pequeña aguja del reloj debe encontrarse a una distancia proporcional al número de minutos que se le adicionan: comprenden los nombres que designan las horas, pero no tienen ni idea de la convención por la que se los representa. Así, en el segundo caso, el sujeto,

39. *Ibíd.*, pp. 134-135.

aun cuando entienda las palabras y las comprenda aisladamente o juntas, no es capaz de recrear la representación simbólica de la hora. En el primer caso, esta noción se mantiene intacta, pues los sujetos logran leer la hora y las palabras; cuando éstas provienen de fuera de la conciencia, han sido bien comprendidas e interpretadas las palabras porque se encontraban en aquel lugar.

Todas esas observaciones permiten suponer que lo que le falta al afásico son menos los recuerdos que el poder de situarlos en un determinado marco, es ese mismo marco sin el cual el afásico no puede responder en términos impersonales y más o menos objetivos a una demanda precisa planteada por el medio social: para que la respuesta sea adaptada a la demanda, en efecto, es necesario que el sujeto se sitúe en el mismo punto de vista de los miembros de su grupo que le interrogan; si bien, es imperioso que tome distancias de sí mismo y que su pensamiento se exteriorice, siendo eso posible por medio de uno de esos modos de representación simbólica que no se encuentran en la afasia.

Ciertamente, es extraño que un afásico no comprenda solamente el significado de una orden escrita o hablada, o que no comprenda tampoco lo que es una orden. En cualquier caso, la dificultad de ejecutar un mandato o de responder, se explica usualmente por la especie de inversión del punto de vista que involucran la orden y la demanda, la ejecución y la respuesta, y la que el sujeto no es enteramente capaz de asimilar. Para que pueda salir de sí mismo y colocarse temporalmente en el lugar de otro, es ineludible tener una idea diferente de sí, de los otros, y de las relaciones existentes entre nosotros y ellos: es un primer grado de representación simultáneo de lo simbólico y lo social, el más bajo, sin ninguna duda, que no desaparece totalmente, pero puede ser debilitado y disminuido, de modo que solamente intervenga en un limitado número de acciones. En todos los ejemplos estudiados se descubre alguna alteración de ese poder. Si el sujeto imita «en el espejo» gestos que puede reproducir directamente, es sin duda, porque no tiene ninguna necesidad de distinguir, por un esfuerzo de reflexión, la derecha del observador de su izquierda, además de que en ese mismo caso, casi no tiene necesidad de diferenciarse del observador, que se con-

funde con él en la doble imagen solidaria reenviada por el espejo. Si el sujeto es incapaz de leer la hora, aun cuando capte el sentido de las palabras, de arreglar correctamente el reloj cuando se le invite oralmente o por escrito, es que la relación entre la posición de las agujas y las divisiones del tiempo, es resultado de una convención social, que para comprenderla, es imprescindible situarse en el punto de vista de los miembros del grupo, lo que le resulta difícil o irrealizable. Incluso si conserva el recuerdo de los objetos aislados, de las casas y monumentos aislados, no es capaz de situarlos ni de relacionarlos entre ellos, y de señalar su emplazamiento sobre un plano que él dibuja, es que le sería necesario, por encima y más allá de las imágenes particulares, representarse el orden de las situaciones bajo una forma despersonalizada; una noción parecida, indispensable para los hombres de una sociedad si desean entenderse entre ellos, cuando hablan de los lugares y de las posiciones en el espacio, innegablemente le supera; no es capaz de asociar las sensaciones que le llegan de los objetos sensibles con las que recibe de los otros, o que podría recibirlas; en realidad, no puede ponerse en el lugar de ellos.[40] La pérdida de las palabras, sea porque no puede encontrarlas o no las elabora a voluntad, sea porque cuando las oye, no capta más el sentido y el encadenamiento, no es más que una manifestación particular de una incapacidad más amplia: todo el simbolismo convencional, fundamento necesario de la inteligencia social, le es más o menos extraño.

Más se estudia los afásicos, más se percibe que la diversidad de sus aptitudes o ineptitudes y de las categorías donde se les puede ubicar, se explica por los modos variables de dislocación, destrucción y conservación parcial de esos marcos. Hablando de esas «formas disociadas del pensamiento y de la expresión simbólicas», Head ha señalado que éstas nos mues-

40. Este caso se ilustra bastante bien en ciertas pruebas clásicas como la de los tres papeles. Esta prueba consiste en entregarle al sujeto tres papeles de desigual tamaño, y pedirle en el inicio del ejercicio, por ejemplo, tirar el mediano, guardar el grande, y entregar el pequeño al observador. El sujeto, cuando se le dan las órdenes que deberá realizar más tarde, se esfuerza en imaginar el gesto que deberá ejecutar: si no tuviera más que dos papeles y dos gestos, o en el caso de que poseyese un tercer brazo, haría, sin lugar a dudas, el ejercicio. Sin embargo, está obligado a representar uno de los tres gestos como si fuese realizado por otra persona (o por otra que sería él mismo) y, como es incapaz de hacerlo, fracasa en el intento.

tran «no los elementos, sino los componentes en los cuales todo el proceso psíquico puede ser separado». Continuando con la comparación tan aguda que propone, dice: «Cuando un hombre ha recibido un severo golpe en el pie, en un primer momento es incapaz de caminar. Pero, poco tiempo después, se observa que camina de un modo particular, según y cómo la herida afecte su talón o un dedo del pie. El modo de caminar que adopta no es un elemento de su método habitual de caminar», no obstante, es otro modo de caminar, condicionado por el hecho de que no puede apoyar una parte de su pie en el suelo. Pues bien, ahora imaginemos que haya aprendido el modo de caminar por esos que le rodean; si no puede más caminar como los otros, es que ha perdido el poder de asociar sus movimientos y de asegurar su equilibrio como ellos: si se le pide caminar *como los otros*, no solamente se mostrará incapaz de hacerlo, sino que también será necesario que olvide que se le ha ordenado *imitar* a sus semejantes, para que pueda caminar por sus propios medios, haciendo uso de otros recursos y puntos de apoyo, es decir, inspirándose en otro plan, valedero sólo para él.

Es por eso que el examen de los afásicos depara a los observadores más de una sorpresa. ¿Ese desorden se explica por la desaparición de una cierta categoría de imágenes, verbales, auditivas o visuales? Es lo que se ha creído por mucho tiempo. Pero ¿cómo se explica que en determinadas condiciones palabras que parecían ausentes cuando se tenía necesidad de pronunciarlas o de comprenderlas, reaparecen cuando esas condiciones no se dan más?[41] No es sorprendente considerar que el mismo sujeto que no puede ni copiar un texto, ni interpretar una frase, ni dibujar, ni elaborar un plan, ni dar la hora, cuando se le pide hacerlo, sea capaz de leer, de escribir, de dibujar, de orientarse en el espacio y en el tiempo, espontáneamente, es decir, que cuándo no se le ordena, no pueda leer unas frases o descomponerlas en palabras, o escribirlas sin artículos ni conjunciones. ¿La afasia se explicaría por el debilitamiento de

41. Habíamos visto en la Salpetrière un sujeto que no podía leer y para explicarnos que había nacido en el mes de junio, ocultaba con su mano las últimas letras del mes de julio de un almanaque. Head apunta que un afásico incapaz de leer, puede mostrar una carta impresa que corresponde a uno de los colores que se le muestra.

la inteligencia general? Esa posibilidad también se ha considerado. En realidad, la inteligencia no ha sido afectada en su totalidad, aunque presenta unas combinaciones de aptitudes e ineptitudes bastantes extrañas. Un sujeto podrá no indicar el valor de diferentes tipos de monedas, pero podrá cambiarlas correctamente; otro olvida los números, sin embargo, no olvidará las reglas de la suma y la resta; otro será un jugador de ajedrez que se encuentra muy por encima de la media, pero será incapaz de jugar al bridge; otro podrá escribir su nombre y su dirección, pero no los de su madre, aunque viva en la casa de ésta; un oficial, que seguía los movimientos del frente sobre un gran mapa (lo que supone una inteligencia poseedora de un cierto número de representaciones convencionales), no podía seguir (si bien comprendía las palabras y las partes de la frase) una conversación sobre el tema. En realidad, lo que sucede es que no pueden más comprender determinadas convenciones, mientras que otras han conservado todo su valor.

* * *

Recapitulando, no existe posibilidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos. Ése es el resultado inequívoco a que nos condujo el estudio del sueño y de la afasia, es decir, de los estados más característicos en que el campo de la memoria se reduce. En los dos casos, esos marcos se deforman, se alteran, se destruyen parcialmente, pero de dos modos muy diferentes; si bien la comparación del sueño y de la afasia nos permite esclarecer dos aspectos de esos marcos, así como dos modos de elementos de los que se componen.

Existen bastantes formas diferentes de afasia que en grados diferentes inciden en la disminución de los recuerdos. Pero es extraño que un afásico olvide que forma parte de una sociedad. El afásico sabe perfectamente que aquellos que le rodean y que le hablan son sus semejantes, y presta una gran atención a sus palabras: manifestando frente a ellos sentimientos de timidez, de desasosiego, se siente disminuido, humillado, se desconsuela, y algunas veces se molesta, debido a que no llega a ocupar o a recuperar su lugar en el grupo social. Del mismo modo, reconoce a las personas y les otorga una identi-

dad definida. Además, puede (a diferencia de los amnésicos) recordar los principales acontecimientos de su propio pasado, y de algún modo revivirlos, aun cuando no pueda mostrar a los otros una idea lo suficientemente pormenorizada de ellos. Una buena parte de su memoria, aquella que retiene los acontecimientos y conserva el recuerdo de las personas, se mantiene en contacto con la memoria colectiva y se encuentra bajo su control. Hace el esfuerzo de hacerse comprender por los otros y de igual forma de comprenderlos. Es parecido al caso de un hombre que se encuentra en un país extranjero, no habla el idioma, pero conoce la historia de ese país y no ha olvidado su propia historia. Pero una buena cantidad de nociones habituales no las maneja. Precisamente existe un cierto número de convenciones de las que no comprende el sentido, si bien conoce de su existencia, y que se esfuerce inútilmente en adaptarse a ellas. Una palabra leída o escuchada no se encuentra acompañada del sentimiento que ha comprendido su sentido; imágenes de objetos desfilan delante de sus ojos sin que pueda nombrarlos, es decir, sin que reconozca la naturaleza y la función. No puede más, en determinadas circunstancias, identificar su pensamiento con el de los otros, y elevarse a esta forma de representación social que es una noción, un esquema o un símbolo de un gesto o de una cosa. En una gran cantidad de detalles, el contacto entre su pensamiento y la memoria colectiva se interrumpe.

Al contrario, durante el sueño, las imágenes que desfilan en la mente del hombre que sueña, cada una por separado, son «reconocidas», es decir, que el espíritu comprende eso que ellas representan, capta su sentido y tiene el poder de nombrarlas. Lo que conduce a pensar que, incluso cuando duerme, el hombre conserva el uso de la palabra, dado que la palabra es un instrumento de comprensión. El hombre diferencia las cosas y los actos, y se ubica desde el punto de vista de la sociedad para distinguirlos. Supongamos que un hombre despierto se encontrara en medio de hombres dormidos que expresaran en alta voz eso que ven en los sueños: él los comprendería, y habría en ese espacio como un rudimento de vida social. Si bien sabemos que el hombre despierto no se encuentra en capacidad de relacionar la sucesión de los pensamientos de un hombre dormido con los de otro, hacer algo así,

como dice Pascal, que puedan soñar en compañía.[42] De dos monólogos de hombres dormidos no se tendría la posibilidad de recrear un diálogo. Para ello, en efecto, sería necesario que el espíritu de los hombres que ensueñan no se limitara a operar con nociones prestadas del medio social, sino que sus pensamientos se orientaran conforme al orden donde se siguen los pensamientos de la sociedad. La sociedad, indudablemente, piensa por conjuntos: vincula sus nociones entre ellas, las agrupa en representaciones más complejas de personas y acontecimientos, incluyéndolas en unas nociones todavía mucho más complejas. Ahora bien, si el hombre durante el sueño rememora personas y hechos parecidos a los de la víspera, pero no evoca, con relación a cada uno de ellos, todos esos detalles característicos que, cuando se encuentra despierto, constituyen para él la personalidad de los hombres y la realidad de los hechos. Esos que construye libremente y al arbitrio de su imaginación, no tienen ni consistencia, ni profundidad, ni coherencia, ni estabilidad. En otras palabras, la condición del sueño parece ser tal que el hombre mientras duerme, aun cuando considere las reglas que determinan el sentido de las palabras, así como el sentido de los objetos y de las imágenes vistos aisladamente, no recuerda más de las convenciones que fijan, en el espacio y en el medio social, el lugar relativo de los lugares y de los acontecimientos así como el de las personas. El hombre durante el sueño no puede salir de sí mismo, en el sentido de que no es capaz de considerar desde el punto de vista colectivo esos conjuntos, hombres y hechos, regiones y periodos, grupos de objetos e imágenes en general, que se encuentran en el primer plano de la memoria de la sociedad.

Apresurémonos en agregar que esta distinción es siempre relativa, y que esos dos aspectos de la memoria, que se presentan disociados en la afasia y en el sueño, no están, por lo menos, íntimamente asociados. En los casos de afasia aguda es sumamente difícil saber si la memoria de los acontecimientos se conserva, y hasta qué punto el enfermo reconoce a las

42. «Quién duda de que, si soñamos en compañía, y por casualidad los sueños se compenetrasen, lo que es bastante usual, y se pasó la noche en vigilia y en soledad, *¿no se ha creído qué las cosas han cambiado?*» Pascal ha borrado este pasaje que había agregado en el artículo 8, t. I., editorial Havet, p. 228, nota.

personas. Los afásicos menos afectados que no pueden, por falta de palabras, narrar su pasado, y puesto que sus relaciones con los otros hombres disminuyen, deben conservar un sentimiento bastante impreciso de los tiempos, de los lugares y de las personas. Por otra parte, si reconocemos someramente las imágenes que aparecen en el sueño, tenemos de ellas una visión superficial y confusa: nuestros sueños se encuentran penetrados de tantas contradicciones, nos liberamos durante el sueño hasta tal punto de las leyes físicas y de las reglas sociales, que entre las ideas que nos hacemos de los mismos objetos aislados, y las nociones que de ellos tendríamos estando despiertos, sólo existe una relación muy lejana. En suma, ¿entre una noción simple y otra compleja, entre un objeto aislado y un conjunto, dónde está el límite?, y, conforme con los puntos de vista, la misma agrupación de hechos o de particularidades, ¿no podrá ser considerada de modo indistinto? No es menos cierto que, si se pierde el contacto con la memoria colectiva de dos modos tan disímiles, debe seguramente existir, en esta última, dos sistemas de convenciones que, habitualmente, se imponen simultáneamente a los hombres, e incluso se fortalecen asociándose, y pueden también manifestarse por separado. Hemos comprobado que el hombre durante el sueño no es capaz de reconstruir el recuerdo de los acontecimientos complejos, que ocupan una duración y una extensión espacial notables; es que ha olvidado las convenciones que permiten al hombre despierto integrar en su pensamiento tales conjuntos. Sin embargo, puede rememorar imágenes inacabadas y reconocerlas, es decir, comprender el significado; puesto que ha conservado las convenciones que permiten al hombre despierto nombrar los objetos y distinguirlos por sus nombres. Las convenciones verbales constituyen el marco más elemental y estable de la memoria colectiva: marco singularmente impreciso e indeterminado, puesto que deja pasar todos los recuerdos aunque sean poco complejos, y sólo conserva unos detalles aislados y unos elementos descontinuados de nuestras representaciones.

CAPÍTULO III

LA RECONSTITUCIÓN DEL PASADO

Cuando nos cae entre las manos uno de los libros que constituyeron la alegría de nuestra infancia, y que no hemos abierto desde entonces, no es sin una cierta curiosidad, sin la espera de un despertar de recuerdos, y de una especie de rejuvenecimiento interior, que comenzamos la lectura. Sólo de pensar, nosotros creemos encontrarnos en el estado mental en el cual estábamos entonces. ¿Qué habrá permanecido en nosotros, antes de ese momento, y en ese momento mismo, de nuestras impresiones de antaño? La noción general del sujeto, algunos tipos más o menos bien caracterizados, tales episodios particularmente pintorescos, emotivos o divertidos, a veces el recuerdo visual de un grabado, o incluso de una página o de algunas líneas. En realidad, nos sentimos incapaces de reproducir por el pensamiento toda la serie de acontecimientos en su detalle, las diversas partes del relato, con rasgos, indicaciones, descripciones, propósitos y reflexiones que graban progresivamente en la mente del lector una figura, un paisaje, o que le hacen penetrar en el corazón mismo de una situación. Es porque sentimos qué distancia subsiste entre el recuerdo vago de hoy y la impresión de nuestra infancia que, lo sabemos, ha sido viva, precisa y fuerte, que esperamos, al releer el libro, completar aquel recuerdo y hacer renacer ésa impresión.

Ahora bien, muy a menudo, he aqui lo que sucede. Nos parece leer un libro nuevo, o al menos modificado. Deben faltar varias páginas, desarrollos, o detalles que estaban antes y, al mismo tiempo, se deben haber agregado otros, pues nuestro interés avanza o nuestra reflexión se ejerce sobre una can-

tidad de aspectos de la acción y de los personajes que, lo sabemos muy bien, éramos incapaces entonces de detectar y, por otra parte, esas historias nos parecen menos extraordinarias, más esquemáticas y menos vivaces, esas ficciones han sido desprovistas de una gran parte de su prestigio; no comprendemos tampoco cómo ni por qué comunicaban a nuestra imaginación tal revuelo. Nuestra memoria, sin duda, retoma, a medida en que avanzamos, buena parte de lo que parecía haberse escurrido, aunque de una forma nueva. Todo sucede como cuando un objeto es visto bajo un ángulo diferente, o cuando es iluminado de manera diferente: la distribución nueva de las sombras y de la luz cambian a tal punto los valores de las partes que, reconociéndolas, no podemos decir que hayan permanecido tal como eran.

Lo que es más aparente, y que vamos de entrada a examinar, son las ideas y reflexiones sugeridas por la nueva lectura, y de la cual estamos seguros de que no han podido acompañar a la primera. Suponemos que se trata de un libro escrito para niños, y en donde no se encuentran desarrollos demasiado abstractos y que superan su alcance. No obstante, si es una historia o un relato de viajes contado a niños, no es una historia contada por niños. El autor es una persona adulta, que arregla y combina los hechos, las acciones de los personajes y sus discursos de manera a que el niño comprenda y se interese, aunque lo hace de modo también para ofrecerle un cuadro verosímil del mundo y de la sociedad en la cual se encuentra y en donde está llamado a vivir. Es inevitable pues que, expresándose como una persona adulta, aunque se dirija a niños, haya introducido en su relato, a menos que haya subentendida toda una concepción de los hombres y de la naturaleza que sin duda no le sea propia, que es común y corriente, pero a la cual los niños son capaces ni tienen el deseo o la necesidad de sustraerse. Si conoce su oficio, conduce insensiblemente a su lector de lo que conoce a lo que no conoce. Recurre a las experiencias y a las imaginaciones corrientes del niño y, por aproximaciones, le abre así nuevos horizontes. Pero no por ello deja de conducirlo primero a un nivel al cual aquél no sería llevado solo, y le obliga a leer muchas palabras y frases de las cuales no comprende sino de manera incompleta el sentido. Poco importa: lo esencial es que su lector no se detenga por lo que se le esca-

pa, que lo que comprende sea suficiente para llevarlo más lejos y más adelante. Se ha destacado a menudo hasta qué punto los niños aceptan las situaciones y explicaciones más desconcertantes, las más impactantes para la razón, simplemente porque éstas se les imponen con la necesidad de las cosas naturales. Basta pues, cuando un hecho o un objeto realmente nuevo está presente, con que se les haga entrar en categorías conocidas, para que su curiosidad esté satisfecha, y que no formulen ya más preguntas o que no se hagan más preguntas. Más tarde solamente la existencia misma de esas categorías los asombrará, y se requerirá, a cada hecho, otorgarle una explicación: de momento ellos se contentan con reencontrar, en lo que ven o en lo que se les cuenta por primera vez, una forma nueva o una nueva combinación de realidades familiares.

La pasividad y la indiferencia de los niños es mucho más marcada cuando se trata de leyes y costumbres de la sociedad, que cuando se les pone en contacto con los hechos de la naturaleza. Una erupción de un volcán, un ciclón, una tempestad, e incluso los fenómenos más frecuentes, la lluvia, la sucesión de las estaciones, el movimiento del sol, la vegetación, las diversas formas de la vida animal, les asombra; quieren que se les brinde una explicación suficientemente clara y bastante completa; multiplican las preguntas y no se cansan con los detalles con los cuales pueden recargarse las respuestas; muy bien reúnen, en un sistema rudimentario, todo cuanto han aprendido y observado al respecto. Al contrario, aceptan sin dificultad la diversidad de los usos y de las condiciones sociales y, quizá, no presten atención. Es bastante difícil explicar a los niños lo que es un extranjero, un rico, un pobre, un obrero. Desde el momento en que se les habla de una institución como los impuestos, los tribunales, el comercio, escuchan más distraídamente, y se percibe que aquello no les interesa. Rousseau no se ha equivocado, cuando consideraba que el niño no es más que un pequeño salvaje, que debe ser enviado a la escuela de la naturaleza, y que todo cuanto se le dice de la sociedad no son para él sino palabras vacías de sentido. Las distinciones sociales no le interesan sino cuando éstas se traducen en una forma pintoresca. Un monje, un soldado, por su vestimenta y por su uniforme, un carnicero, un panadero, un cochero, por lo que de material hay en su actividad, inter-

pelan la imaginación del niño. Pero toda la realidad de esas situaciones y oficios se satura, para él, en esas figuras exteriores, en esas apariencias concretas. Son especies definidas, del mismo modo que las especies animales. El niño admitiría gustoso que se nazca soldado o cochero, al igual que se nace zorro o lobo. La vestimenta, los rasgos físicos, forman parte de la persona, y bastan para determinarla. El niño cree que le bastaría con portar las armas y las botas de un trapense o la gorra de un oficial de marina para identificarse con uno u otro, y poseer al mismo tiempo las cualidades ideales que él otorga a cada uno de ellos.

Ahora bien, este orden de relaciones sociales, que pasa a la retaguardia en el niño, es quizás lo que preocupa e interesa más al hombre adulto. ¿Cómo sería de otra manera puesto que con motivo de todos sus contactos con sus semejantes toma conciencia, con una cantidad de aspectos siempre cambiantes, de lo que es su situación en su grupo, y las variaciones que esto contiene? Pero aquello es, sin duda, el más grande obstáculo para el adulto, cuando toma prestado al niño un volumen de Jules Verne por ejemplo, y trata de compenetrarse, recorriendo sus páginas, en las disposiciones de antaño, y logra reencontrar exactamente el entusiasmo y el interés apasionado de los cuales ha guardado sin embargo el recuerdo. Desde el momento en que estamos en presencia de personajes, no nos contentamos con aceptarles, sino que examinamos hasta qué punto son «verosímiles», a qué categoría social pertenecen, y si sus palabras y sus actos concuerdan con dicha condición. Como han transcurrido veinte o treinta años desde que leíamos aquel libro, no podemos evitar la sorpresa por lo que tienen de anticuados y de desusados su vestuario, su lenguaje, sus actitudes. Ciertamente, esas reflexiones están fuera de época, pues el autor no ha escrito un estudio de costumbres o una novela psicológica para personas adultas, sino un relato de aventuras para niños. Esto nos parece evidente, y no le recriminamos por haberse inspirado simplemente en lo que se decía y se hacía en los medios relativamente cultivados de su país y de su tiempo, por haber ligeramente idealizado a los hombres y sus relaciones, en el sentido en que se inclinaba la opinión corriente. Pero destacamos lo convencional que hay en ellos. Más precisamente, confrontamos a las personas adul-

tas que se nos describen con nuestras ideas y nuestras experiencias de personas adultas, mientras que los niños, no teniendo más que criterios de niños, no las confrontan con nada, y se mantienen en aquello que se les dice.

Así, dejando desfilar ante nuestros ojos y en nuestro pensamiento las palabras escritas y todo lo que ellas evocan inmediatamente, lo que nos impediría sobre todo redescubrir las impresiones que debieron registrar otrora en nosotros sería todo el conjunto de nuestras ideas actuales, en particular acerca de la sociedad, aunque también acerca de los hechos de la naturaleza. Como dice Anatole France en el prefacio de su *Vie de Jeanne d'Arc*: «Para sentir el espíritu de un tiempo que ya no está, para hacerse contemporáneo de los hombres de otro tiempo... la dificultad no reside tanto en lo que hay que saber como en lo que no se necesita ya más saber. ¡Si verdaderamente queremos vivir en el siglo XV, cuantas cosas debemos olvidar: ciencias, métodos, todas las adquisiciones que nos convierten en modernos! Debemos olvidar que la tierra es redonda y que las estrellas son soles y no lámparas suspendidas en una bóveda de cristal, olvidar el sistema del mundo de Laplace para limitarnos a creer en la ciencia de santo Tomás, de Dante y de esos cosmógrafos de la Edad Media que nos enseñan la creación en siete días y la fundación de los reinos por los hijos de Priam, tras la destrucción de Troya la Grande». Del mismo modo, para releer un libro con la misma disposición que cuando éramos pequeños, ¡cuántas cosas deberíamos olvidar! El niño no juzga un libro como si se tratara de una obra de arte, no busca a cada instante qué intenciones dirigen al autor, no se detiene en las inverosimilitudes, no se pregunta si tal efecto no es rebuscado, si tal carácter es artificial, si tal reflexión es banal e insípida. No busca tampoco la imagen de una sociedad: los rostros, los actos y las situaciones de los actores le parecen tan naturales como las figuras de los árboles y de las bestias, y las situaciones del país. Aún más, él entra sin ninguna dificultad en el diseño del autor, quien no ha escogido sus personajes, y no les obliga a hablar y a actuar como lo hacen, sino con el fin de ayudar al niño a ponerse en su lugar; basta con que tengan el grado de realidad necesario para que la imaginación del lector pueda dirigirse a ellos. El niño carece de toda la experiencia social y psicológica del adul-

to. Pero aquello no le perturba. Esto pesa, al contrario, sobre el adulto y, si llegara a desprenderse, quizás la impresión de antaño reaparecería en su totalidad.

No obstante, ¿bastaría con alejar provisoriamente esta masa de nociones adquiridas desde la infancia, para que surjan los recuerdos del ayer? Supongamos que ese libro no lo hubiésemos leído por segunda vez solamente, que lo hubiésemos hojeado a menudo, incluso que lo hubiésemos releído enteramente varias veces, en el intervalo de diferentes épocas. Entonces, se podría decir que a cada una de esas lecturas corresponde un recuerdo original, o que todos esos recuerdos, unidos a la última lectura, han desplazado aquél de la primera, y que si lograra evacuar todos, o sea olvidarlos sucesivamente, se llegaría así a la lectura inicial, desaparecida hasta hoy detrás de las otras, aunque esto es en realidad imposible, porque se encuentran encastradas unas en otras, y que no se puede ya distinguirlas. Pero el caso en el cual nos situamos es privilegiado, en cuanto el recuerdo es único, y tan nítidamente diferenciado de la lectura actual que resulta fácil eliminar de esa mezcla de lo actual y de lo antiguo lo que es actual, y reencontrar, por contraste, lo que es antiguo. Si entonces el recuerdo estaba allí, debería reaparecer. Sin embargo, no reaparece. Sin duda, de manera esporádica, tenemos el sentimiento vivo de algo ya visto: pero nosotros no estamos seguros de que el episodio o el grabado que nos parece tan familiar, no había logrado desde el comienzo esa impresión que hemos repensado a menudo desde entonces, y que no ha vuelto a tomar lugar en el conjunto de nociones que nos acompañan siempre, porque nos hemos puesto en condiciones de evocarlas cuando así lo deseamos. ¿Es pues el hecho de que el recuerdo (aquél que correspondería a una lectura y a una impresión única, y en la cual no se ha repensado jamás) en realidad no se encuentra ya más allí?

Habría (tenemos el oscuro sentimiento) un medio para acordarnos, más exactamente que disponer ahora, de lo que ha atravesado nuestra mente cuando ese relato era enteramente nuevo para él, y le abría todo un mundo ignorado. No basta con olvidar todo cuanto hemos aprendido desde entonces: pero se necesitaría conocer exactamente lo que sabíamos en aquel tiempo. En efecto, no somos víctimas de una ilusión, cuando nos parece que no reencontramos en ese libro detalles y parti-

cularidades que encontrábamos ayer. La mente del niño tiene sus marcos, sus hábitos, sus modelos, sus experiencias, que no son los del adulto, pero sin los cuales no comprendería lo que lee, no comprendería, al menos, lo que puede ser vinculado a lo que conoce. No bastaría con observar niños de la misma edad de la que teníamos entonces para reencontrar nuestro espíritu ya desaparecido. Se requeriría conocer con precisión nuestro entorno de ayer, nuestros intereses y nuestros gustos en la época en la cual se nos ponía entre manos ese libro, nuestras lecturas anteriores, aquellas que la precedieron inmediatamente o la acompañaron. ¿Podemos decir que teníamos, a partir de ese momento, una concepción de la vida y del mundo? En todo caso nuestra imaginación era alimentada por espectáculos, rostros, objetos que se necesitaría conocer, para hacerse una idea justa de la manera en que éramos capaces de reaccionar a tal relato, en ese mismo momento. Si tuviéramos un diario de vida en el cual de manera cotidiana hubieran sido inscritos todos nuestros hechos y gestos, podríamos estudiar este periodo definido de nuestra infancia de algún modo desde fuera, reunir en un todavía frágil haz, aunque bastante espeso, las menudas ramas de nuestras nociones contemporáneas, y reconstruir así exactamente la impresión que debió ser la nuestra cuando penetrábamos en tal o cual ámbito de ficción. Por supuesto, tal trabajo supone que nos queda una idea al menos confusa de lo que éramos entonces interiormente. De cada época de nuestra vida, guardamos algunos recuerdos, sin cesar reproducidos, y a través de los cuales se perpetúa, como por efecto de una filiación continua, el sentimiento de nuestra identidad. Pero, precisamente porque son repeticiones, porque esos recuerdos han sido conducidos a sistemas de nociones muy diferentes, en las diversas épocas de nuestra vida, éstos han perdido su forma y su aspecto de antaño. No son las vértebras intactas de animales fósiles las que permitirían por sí mismas reconstituir el ser del cual ellas formaron parte en el pasado; aunque, más bien, se les compararía con esas piedras que encontramos encastradas en algunas casas romanas, que entraron como materiales en edificios de edades muy lejanas, y que, solamente porque tienen todavía en rasgos borrosos los vestigios de viejos caracteres, certifican su antigüedad que ni su forma, ni su aspecto dejarían adivinar.

Tal reconstitución del pasado no puede jamás ser sino una aproximación. Ésta lo será tanto o más que dispongamos de una mayor cantidad de testimonios escritos u orales. Que tal detalle exterior nos sea así rememorado, por ejemplo, leyendo ese libro una tarde, a escondidas hasta una hora avanzada de la noche, o que hemos solicitado explicaciones acerca de tal o cual término, o tal fragmento de texto, que con amigos reproducíamos, en nuestros juegos, tal escena o imitábamos tales personajes de la narración, que habíamos leído tal descripción de caza en trineo, una noche navideña, mientras nevaba en las afueras, y que se nos había permitido permanecer despiertos hasta más tarde, entonces, por la convergencia de las circunstancias exteriores, y de los acontecimientos del relato, se recrea una impresión original que debe ser bastante próxima de lo que sentíamos en el pasado. Pero, de todas formas, no es más que una reconstrucción. ¿Cómo sería de otra manera, puesto que, para reubicarnos exactamente en nuestro antiguo estado mental, necesitaríamos evocar al mismo tiempo, y sin excepción, todas las influencias que se ejercían entonces sobre nosotros, tanto desde dentro como desde fuera, del mismo modo que, para restituir en su realidad un acontecimiento histórico, se necesitaría sacar de sus tumbas a todos aquellos que han sido los actores y los testigos?

Hemos insistido acerca de este ejemplo, porque se captan en vivo, nos parece, las condiciones que favorecen o que impiden la rememoración de los recuerdos. Se dirá tal vez que, en este caso, el intervalo es demasiado grande entre la impresión que se busca evocar y el momento actual, que en regla general un recuerdo se debilita a medida que retrocede en el pasado, y que así se explica la dificultad mayor que existe en evocar, pero que no tiene algo que le siga, que no subsiste en el estado inconsciente. Sin embargo, si los recuerdos son imágenes tan reales unas como otras, no se aprecia en qué su alejamiento en el tiempo constituiría un obstáculo para su retorno a la conciencia. Si es porque subsisten como tales, y no porque poseemos la facultad de reproducirlos con ayuda de nuestras nociones actuales, que reaparecen de igual forma que como subsisten todos en un mismo grado, deberían ser todos igualmente capaces de resurgir. Si el tiempo transcurrido juega no obstante un rol, no es porque se incremente la masa de los

recuerdos interpuestos. La memoria no está obligada a pasar, de manera continua, de uno a otro. Como lo dice H. Bergson: «Si se necesita, para que mi voluntad se manifieste en un punto dado del espacio, que mi conciencia franquee uno por uno esos intermediarios o esos obstáculos de los cuales el conjunto constituye lo que llamamos *la distancia en el espacio*, por el contrario le es útil, para esclarecer esta acción, saltar por encima del intervalo de tiempo que separa la situación actual de una situación análoga... ella se transporta así de una sola vez».[1] Si los recuerdos son imágenes simplemente yuxtapuestas en el tiempo, y si es en virtud de un impulso interno propio de cada una de ellas que tienden a reaparecer, no existe razón ya para que las más antiguas se desvinculen sino para que, de varios objetos de igual densidad lanzados al fondo del agua, sólo aquellos que han sido lanzados entre los primeros permanecen mientras que los otros vuelven a la superficie.

Se dirá que se necesita, al menos, que la situación presente se preste a su evocación. Como lo dice también H. Bergson: «Los aparatos sensori-motores proporcionan a los recuerdos impotentes, es decir inconscientes, el medio para tomar cuerpo, para que se materialicen, en suma, para que se hagan presentes». Pero, ¿por qué, por el hecho solamente de que son antiguos, algunos recuerdos estarían impedidos de introducirse en «el marco» o de pasar a través de «la fisura» (según los términos que usa el gran psicólogo) que les presentan o que les abren los llamados aparatos sensori-motores? Las condiciones, sin embargo, en el caso que hemos planteado, parecen favorables: es el mismo libro, son las mismas páginas, los mismos grabados; las influencias que vienen desde fuera son las mismas; nuestra retina y nuestro nervio óptico tienen impresiones de manera idéntica; la palabra interior, que reproduce o esboza en fonaciones a mitad conscientes las palabras leídas, es la misma; por otra parte, desviamos nuestra atención de todas las ideas y nociones que no poseíamos entonces, tan bien que hacemos todo cuanto esté a nuestro alcance en aras a que desde dentro no se ejerza ninguna influencia, sobre nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso, que no hubiese podido ser ejercida en el pasado. Pero quizás no es más que

1. H. Bergson, *Matière et mémoire*, pp. 158-159.

una manera de expresar, en términos fisiológicos, que lo que falta es tal o cual recuerdo, tal o cual noción, tal o cual conjunto de sentimientos y de ideas que ocupaban entonces nuestra conciencia, que ahora ya no la ocupan, o a lo más muy parcialmente hoy. Podemos reemplazar la noción de actitud física, y de sistema sensori-motor, por la de sistema de nociones. El pensamiento de H. Bergson se remitiría entonces a esto: si algunos recuerdos no reaparecen, no es porque sean demasiado viejos y se hayan evaporado lentamente, sino que éstos se encontraban enmarcados en un sistema de nociones que hoy ya no reencuentran.

Sin embargo, no carece de interés hablar aquí, no ya de modificaciones corporales, sino de representaciones psíquicas. Los aparatos sensori-motores, en la hipótesis en la cual se posiciona H. Bergson, no contribuyen *directamente* a producir o a reproducir el estado pasado. Todo cuanto hay de componente psíquico en el recuerdo no deriva del cuerpo, pero sí ha de ser supuesto como dato con antelación, como algo «hecho» y acabado, en el inconsciente. El rol del cuerpo es puramente negativo. Es el obstáculo que debe descartarse para dejar pasar el recuerdo. Ahora bien, nuestro control sobre él es incompleto, vacilante, incierto. Las modificaciones que se producen son en una amplia medida el efecto del azar. Se podrá siempre entonces sostener que, si los recuerdos no se reproducen, es porque esto depende de una muy pequeña variación en el estado cerebral para que aquellos permanezcan en la sombra. Están allí, pero no logran franquear o contornear el obstáculo, y no está en nuestro poder ayudarles.

Supongamos ahora que el obstáculo no sea el cuerpo, sino el conjunto de las nociones que ocupan actualmente nuestra conciencia. Se hace difícil admitir que los recuerdos, si se han conservado realmente, hayan sido completamente detenidos e interceptados por semejante barrera psíquica. Ciertamente, existe incompatibilidad entre algunos aspectos de estos recuerdos y las nociones actuales. Pero, puesto que unos y otros han sido hechos de una misma materia, como son representaciones de un mismo tipo, se concibe que se establezca, entre éstas y aquéllas, algo así como una especie de compromiso. Eso es tan verosímil que nosotros nos esforzamos por mermar la resistencia que las nociones actuales oponen a los esta-

dos anteriores, por eliminarlas, olvidarlas, y que, por otra parte, hay muchos intervalos de distracción relativa, por donde nos escapamos a la presión de nuestras ideas de adultos: es decir, que existen en esta barrera de lagunas, aperturas y fisuras, por donde no sería posible que no nos diéramos cuenta de lo que hay detrás, si no hubiera nada más: bastaría, por lo demás, con que una parte del recuerdo lograse pasar para que el resto siguiera, y que la barrera, en una cierta extensión al menos, fuese derribada. Pero como hemos visto, nada de esto es así. No tenemos en ningún momento la impresión de encontrarnos exactamente en el estado mental de ayer. Resulta pues que en realidad esos recuerdos no subsisten.

Nos decimos, es verdad, por momentos, recorriendo las páginas: «He aquí un episodio, o un grabado, que reconozco, y que había olvidado». Entendemos así que esto concuerda con la noción general que habíamos conservado del libro, y que, partiendo de esta noción, habríamos sido tal vez capaces de imaginar el grabado o el episodio, o, aún más, que existía un recuerdo despegado que, por una razón u otra, nos quedó siempre presente, en el sentido de que no hemos perdido nunca la facultad de reproducirlo. Pero reproducir no es reencontrar: es, más bien, reconstruir. Lo que era verdadero del cuerpo, saber que no se puede extraer un recuerdo, no lo es del sistema de nuestras representaciones actuales: éstas, combinadas con tales nociones pretéritas de las cuales el libro mismo nos otorga una gruesa provisión, bastan, en algunos casos, si bien no para recrear un recuerdo, al menos para dibujar el esquema que, para la mente, es su equivalente. No es necesario, pues, que el recuerdo haya permanecido, puesto que la conciencia actual posee en sí misma y encuentra también en torno suyo los medios de fabricarlo. Si ella no lo reproduce es porque esos medios son insuficientes. No es que ella se convierta en obstáculo para un recuerdo real que quisiera asomarse: es porque entre las concepciones de un adulto y de un niño hay demasiadas diferencias.

* * *

A la edad en que nos interesamos por los relatos de aventuras, la imaginación es a la vez más activa y más libre que en

el hombre ya maduro. La naturaleza sensible del niño le conduce, en efecto, a apasionarse por historias imaginarias que le hacen pasar por alternativas de temor, de esperanza, de impaciencia, y por todos los matices y formas extremas de emociones de las cuales es capaz. El hombre maduro, más lento en emocionarse, cuando la situación lo amerite, en un libro, en la víspera de un viaje peligroso, no cederá de inmediato al mismo apetito de aventuras que se habría amparado de él a la edad de 12 años; no siente ya más en él la exuberancia de fuerzas del niño que no tiene ni la necesidad ni la idea de limitarse, y se cree capaz de perseguir al mismo tiempo varias acciones, de entrar en varios caracteres. Es la razón por la que el niño se identifica sin problemas con los actores de la historia: sucesivamente es y casi al mismo tiempo el capitán del navío, encargado de responsabilidades, que debe organizar y prever todo, el científico, tan distraído como feliz y expansivo, el mayor silencioso, sarcástico, que observa todo y no pierde jamás la cabeza, y el joven que, a los 16 años, se conduce ya como un héroe: les sigue sin vacilar en todas sus peregrinaciones, espera al igual que ellos sobre un árbol gigante que la crecida que cubre la llanura con un manto de agua indefinida haya terminado, se sube con ellos a un vehículo que va al corazón de los bosques australianos, naufraga al mismo tiempo que ellos y cae en manos de salvajes: en cada etapa, olvida las precedentes, y, cuando el relato ha terminado, lo reinicia, sin cansancio y sin que su atención y su curiosidad hayan decaído. Es, en efecto, en ese momento de su desarrollo físico y mental en que lo que le interesa apasionadamente es la lucha del hombre contra las fuerzas de la naturaleza, con las máquinas e instrumentos que emplea, con las cualidades y virtudes que éstas exigen de él. Más temprano, en la época en la cual se creía en los cuentos, él no tenía una idea justa ni de lo necesario y brutal que hay en el juego de las fuerzas naturales, ni de la limitación de las fuerzas físicas del hombre por la intervención de poderes sobrenaturales. En el presente, su imaginación está ya limitada por este lado. Pero ella no lo está por otro. Sabe de aquello que es capaz un hombre aislado en medio de la naturaleza, en contacto con las intemperies, con las bestias salvajes, e incluso con los hombres salvajes. No sabe todavía en qué límites las necesidades

de la vida social encierran la actividad de los individuos. Las relaciones entre el hombre y las cosas, que para el adulto son la condición y algo así como el soporte de las relaciones de los hombres entre ellos, parecen al contrario al niño poseer su fin en sí mismas.

Las cosas le interesan y viven en sus ojos porque son para él a la vez obstáculos y auxiliares: ellas forman parte de la sociedad infantil del mismo modo que las personas grandes. Estas últimas son apreciadas exclusivamente según el orden de cualidades que más cuentan para ellos. La noción social de clase no ha venido aún a interponerse entre él y los hombres, y no le obliga, por lo tanto, a poner en primera fila el orden de cualidades que la sociedad considera más. Es la razón por la cual un obrero goza de un prestigio, para el niño, que desaparece en general cuando él mismo ha llegado ser miembro adulto de un grupo en donde los obreros no son admitidos. En cuanto a la riqueza, él ve el medio de extender la acción del hombre sobre las cosas, ya sea permitiendo emprender lejanos y costosos viajes, organizar expediciones y exploraciones, o bien permitiendo que un hombre rico sea capaz de fundar haciendas, explotaciones, incluso ciudades, en regiones nuevas todavía inhóspitas. De este modo, en la mente de un niño de 12 años se establece una concepción original de los hombres y del mundo, que le prepara para comprender de entrada un relato de aventura o de viaje bien elaborado, para identificarse con los personajes del libro, para compartir todos sus sentimientos, para interesarse apasionadamente como ellos en sus emprendimientos, para imaginar las cosas, fenómenos naturales, países, navíos, animales, árboles, etc., como si estando estrechamente asociados a los viajeros, a su actividad y a sus emociones, llegaran éstas a ser consideradas como «algo del hombre», al igual que el hombre no es nunca representado sino como una actividad volcada hacia tal aspecto de las cosas, sólo como «el hombre de ciertas cosas».

Distinto es el punto de vista del adulto; éste define cada especie de hombre por su situación en la sociedad; distingue, sin duda, las diversas categorías de artesanos según su tipo de actividad pero, más que distinguirlos, los acerca y los confunde bajo la denominación común de obreros. En cuanto a

las cosas, prontamente las aprecia sólo en tanto objetos que representan una riqueza: todas aquellas que el hombre ha podido apropiarse pierden al mismo tiempo su aspecto pintoresco para adquirir los caracteres más o menos abstractos de un valor económico. Prontamente su atención se dirige a sus caracteres puramente físicos, es decir que más allá de la utilidad que tienen para nosotros, de la acción que podemos ejercer sobre ellas, y de los peligros con los cuales nos amenazan, nos representamos lo que, en la naturaleza, es ajeno al hombre: vista abstracta aún, y comparable a la de la ciencia. Nociones económicas y nociones científicas pasan así a un primer plano. Si se mezcla a esto el sentimiento de la belleza de las cosas, es a menudo que se proyecta sobre la naturaleza de las ideas y de las imágenes que son el producto de la vida social, y respecto de lo cual el niño se encuentra, evidentemente, muy alejado. He ahí algunos de los rasgos generales que distinguen el punto de vista del niño y del adulto. Para reencontrar sus impresiones de infancia no basta que se desprenda, por un esfuerzo violento y a menudo imposible, de ese conjunto de ideas que le llegan de la sociedad: necesitaría reintroducir en él las nociones del niño, e incluso renovar su sensibilidad, que no está ya a la altura de las impresiones espontáneas y llenas de la primera edad. Si un gran escritor o un gran artista nos crea la ilusión de un río que sube hasta su fuente, si él mismo cree revivir su infancia contándola, es que, más que otros, ha conservado la facultad de ver y de conmoverse como antes. Pero no es un niño que sobrevive en sí mismo; es un adulto que recrea, en él y en torno a él, todo un mundo desaparecido, y entra pues en ese cuadro más de ficción que de verdad.

Si el pensamiento, en el niño y en el adulto, se orienta así en sentidos opuestos, esto se debe en parte, ya lo hemos visto, a su naturaleza física y sensible. Pero, además, las condiciones exteriores y sociales en donde uno y otro están situados son demasiado diferentes para que un adulto pueda rehacerse con su sola voluntad un alma de niño. Aunque a los diez o doce años no se tenga todavía más que una idea vaga de la sociedad en sentido amplio, no se forma parte sino de grupos restringidos, tales como la familia, y el círculo de amigos de la escuela o de juegos. Se vive en un apartamento, se pasa la ma-

yor parte de la jornada en ciertas habitaciones, en tal jardín, en tales calles; se producen, en ese marco estrecho, acontecimientos sensacionales. De este modo es que, por efecto del contacto habitual que tenemos con tales objetos, tales personas, o con sugerencias repetidas de nuestro entorno, imágenes dominantes terminan por quedar grabadas más profundamente que otras en nuestra mente. En *Waherheit und Dichtung*, Goethe, ya en edad avanzada, evoca sus impresiones de infancia. «Cuando Ud. desea, dice, recordar lo que sucedió en los primeros tiempos de su infancia, confunde bastante a menudo lo que ha escuchado decir por otros con sus propios recuerdos... Tengo, sin embargo, el sentimiento muy nítido de que nosotros habitábamos en una vieja casa compuesta de dos edificaciones, aunque con comunicación entre ambas. Una escalera en espiral conducía a recámaras que teníann más de un piso, de manera a que a consecuencia de su nivel desigual se pasaba de una a otra a través de gradas. Para nosotros, niños, una hermana más joven y yo, nuestro lugar favorito era un amplio vestíbulo. Al lado de la puerta había una gran reja de madera, por la cual nos comunicábamos directamente con la calle y el aire libre. Esta suerte de jaulas se las podía encontrar en varias casas... Las mujeres se sentaban allí para coser y tejer: la cocinera preparaba su ensalada; a través de la reja nos hablábamos de una casa vecina a otra; esto daba a las calles, durante la estación estival, un aspecto meridional». Y él describe la habitación de su abuela, que no abandonaba su sillón, la vista que de allí se tenía, detrás de la casa, de los jardines aledaños que se extendían hasta los muros de la ciudad, la habitación del segundo piso, donde él aprendía sus lecciones, y desde donde contemplaba los crepúsculos, y todos los rincones oscuros de la vieja morada que inspiraban a los niños un terror supersticioso. Tal es el horizonte de sus primeros años. Luego descubre la ciudad, el puente del Mein, la plaza de Römer, etc. Se refiere a los acontecimientos domésticos más significativos, cómo fue inducido a interesarse por los acontecimientos más importantes, el terremoto de Lisboa, la entrada de Federico II en la Saxe y en Silesia, y la impresión que provoca a su familia. Tal es el marco en donde se ha desarrollado todo un período de su vida y del cual no le queda, en definitiva, sino muy pocos recuer-

dos.[2] ¿Hasta qué punto, por lo demás, la nitidez de contorno de las imágenes, el orden metódico de la descripción, responden a la visión del niño, o a la concepción clara y en relieve del escritor? Lo que se guarda a menudo en la memoria, de una casa en donde se ha vivido, no es tanto la disposición de las piezas tal como lo podríamos hacer en un plano de arquitecto como las impresiones que, si quisiéramos ponerlas en relación, no se reunirían quizás, y se contradirían a veces. Como fuere, hay un mundo limitado en el espacio en el cual la conciencia del niño se ha despertado, y en donde durante un largo periodo, no ha franqueado los límites. Para el adulto, es verdad, la casa en donde habita, los lugares de la ciudad a la cual acude a menudo, constituyen también un marco: pero él sabe que no es más que una parte definida de un conjunto más amplio, y tiene una idea de las proporciones de la parte del conjunto, y del conjunto mismo: el marco espacial que encierra el pensamiento del adulto es pues mucho más amplio. La importancia que otorga al círculo más restringido en donde se mueve su persona física puede ser grande, puede querer su casa con una predilección particular, su calle, su barrio; no es, sin embargo, para él el mundo cerrado al cual se remiten todos sus pensamientos, sus preocupaciones, sus emociones: su actividad se ejerce hacia más allá, y desde allá también se ejercen sobre él múltiples influencias. El niño, al contrario, durante largo tiempo, no siente la necesidad de reintegrar ese pequeño mundo en uno más grande: su imaginación y su sensibilidad se realizan con comodidad.

Cuando hablamos por otra parte de un marco espacial, no entendemos nada que se parezca a una figura geométrica. Los sociólogos han demostrado que, en muchas tribus primitivas,

2. «Un hombre de ochenta años se acuerda de una ínfima cantidad de acontecimientos que han sido únicos en su vida, excepto aquellos de los quince últimos días. No se acuerda sino de algunos incidentes por aquí o por allá, que casi no cubrirían un espacio de seis semanas o de dos meses en total, si todo cuanto recuerda fuese reproducido con la misma pobreza de detalles con la cual recuerda. En cuanto a incidentes que se repitieron a menudo, su mente pone en la balanza sus recuerdos pasados, se acuerda de las dos o tres últimas repeticiones, y la manera habitual en la cual la cosa tiene lugar o en la cual actúa él mismo —pero nada más... Somos incapaces de acordarnos de la cienmilésima parte de lo que nos ha acontecido durante nuestra infancia», Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, traducción francesa, p. 148. Cf. más adelante, nota a pie de página.

no se representa el espacio como un medio homogéneo, sino que se distinguen sus partes por las cualidades de naturaleza mística que se les atribuye: tal región, tal dirección, está bajo el imperio de tal espíritu, se identifica con tal clan de la tribu. Del mismo modo las diferentes habitaciones de una casa, tales rincones, tales muebles y en los alrededores de la casa, tal jardín, tal esquina, por cuanto ellos suscitan habitualmente en el niño impresiones vivas, y se encuentran asociadas en su mente a ciertas personas de su familia, con sus juegos, con acontecimientos determinados, únicos o repetidos, porque su imaginación les ha animado y transfigurado, adquieren en cierta forma un valor emotivo: no es solamente un marco, sino todos esos aspectos familiares que forman parte de la vida social del niño, reducida más o menos ésta a la vida familiar; aquellos la alimentan, al mismo tiempo que la limitan. Sin duda, es casi lo mismo en el adulto. Cuando éste abandona una casa en la cual ha vivido durante largo tiempo, le parece que abandona tras él una parte de sí mismo: de hecho, una vez desaparecido ese marco, todos los recuerdos que se apegan a ella corren el riesgo de disolverse: no obstante, como el adulto no encierra su pensamiento en los límites de su morada, muchos recuerdos del periodo que allí ha vivido subsistirán, que se adosarán a otros objetos, a otros lugares, a reflexiones que se extienden más allá del domicilio: de su morada misma tiene la posibilidad de guardar un recuerdo más o menos rico, pues encontrará quizás en otra parte aquellos que algún día vivió y, puesto que la casa era, a su juicio, un pequeño marco contenido en uno grande, este último, que subsiste, le permitirá evocar al pequeño. El niño tendría muchas más razones para entristecer, cuando abandona muy joven aún la casa en la cual han transcurrido largos años, pues toda su vida estaría allí contenida, y son todos sus recuerdos que estaban allí reunidos: la cantidad de personas que han vivido con él, y que podrá volver a ver más tarde, disminuye raudamente: la casa dislocada, la familia dispersa o extinguida, aquél no puede apoyarse sino en sí mismo para conservar la imagen del hogar, y de todo cuanto estaba vinculado a éste: una imagen por lo demás suspendida en el vacío, puesto que su pensamiento se detuvo en el marco que le delimitaba, puesto que no tiene sino una idea muy imperfecta del lugar que ocupaba

en el conjunto de las otras imágenes, y que no ha conocido ese conjunto sino cuando éste ya no existía más.

* * *

Detengámonos un poco, ahora, para explicar en qué sentido la desaparición o la transformación de los marcos de la memoria acarrea la desaparición o la transformación de nuestros recuerdos. Podemos formular en efecto dos hipótesis. O bien, entre el marco y los acontecimientos que se desarrollan no habría más que una relación de contacto, pero uno y otro no estarían hechos de una misma sustancia, del mismo modo que el cuadro de una pintura, y la tela allí contenida. Se pensará en el lecho de un río, en donde las riberas ven pasar el torrente sin proyectar nada más que un reflejo superficial. O bien, entre el marco y los acontecimientos habría identidad de naturaleza: los acontecimientos son recuerdos, pero el marco también estaría conformado de recuerdos. Entre unos y otros existiría la diferencia en que estos últimos serían más estables, que dependería de nosotros a cada instante apercibirlos, y que nos serviríamos de ellos para reencontrar y reconstruir los primeros. Es a esta segunda hipótesis que nos unimos.

H. Bergson, quien ha formulado la primera, se apoya en la distinción de dos memorias, una que conservaría el recuerdo de los hechos que no se producen sino una sola vez, otra que se orientaría hacia los actos, los movimientos a menudo reiterados, y hacia todas las representaciones habituales.[3] Si esas

3. Esta distinción de las dos memorias, fundamental en la psicología de H. Bergson (*op. cit.*, p. 75) ha sido sugerida veinte años antes por el autor de *Erewhon*, Samuel Butler, en *La vie et l'habitude* (publicado en 1877, traducido al francés en 1922). Según Butler «las impresiones profundas que registra nuestra memoria son producidas de dos maneras... por objetos o combinaciones que no nos son familiares, que se nos presentan en intervalos relativamente distanciados y producen su efecto, podemos decir, de un solo golpe, violentamente... y por la repetición más o menos frecuente de una impresión débil que, si no se hubiera repetido, sería rápidamente evacuada de nuestra mente... Nos acordamos mejor de las cosas que hemos hecho menos veces... y de las cosas que hemos hecho más a menudo, y que enseguida nos resultan más familiares. Pues nuestra memoria se encuentra sobre todo afectada por dos fuerzas, la de la novedad y la de la rutina... Pero la manera en la cual nos acordamos de las impresiones que han quedado registradas en nosotros por la fuerza de la rutina es muy diferente de aquélla en que retenemos una impresión profunda tenida una sola vez... En lo que respecta a estas últimas (las rutinas),

dos memorias son a ese punto diferentes, se necesitaría que se pudiera, si no evocar (pues no reaparecen quizás jamás tal cuales son, según él) al menos concebir recuerdos *puros*, es decir que en todas sus partes, fuesen distintos de todos los otros, y en donde no se mezclaría absolutamente nada de lo que H. Bergson llama la memoria hábito. Ahora bien, en el párrafo en el que opone el recuerdo de uno de los momentos (cada uno siendo único en su género) en donde se ha leído, o releído, una lección que se aprendía, y el recuerdo de esta lección sabida de memoria después de todas las lecturas, H. Bergson dice: «Cada una de las lecturas sucesivas me vuelve entonces a la mente con su individualidad que le es propia: la reveo *con las circunstancias que la acompañaban y que la enmarcan aún*; ella se distingue de aquellas que preceden y de aquellas que siguen en conformidad al lugar que ha ocupado en el tiempo; en suma, cada una de esas lecturas vuelve a pasar frente a mí como un acontecimiento determinado de mi historia... El recuerdo de tal lectura particular, la segunda o la tercera, por ejemplo, no tiene *ninguno* de los caracteres de un hábito. La imagen ha quedado necesariamente impresa de una vez en la memoria, puesto que las otras lecturas constituyen, por definición, recuerdos diferentes. Es como un acontecimiento de mi vida; tiene como dato esencial el llevar una fecha, y el no poder por consiguiente repetirse». Somos nosotros quienes hemos subrayado: «con las circunstancias que la acompañaban y que la enmarcan aún», porque según el sentido en que se entienden estos términos, nos veríamos conducidos sin duda a consecuencias bastante diferentes. Para H. Bergson se trata probablemente de las circunstancias que distinguen una lectura de todas las otras: ésta interesaba más

las más numerosas y las más importantes contenidas en nuestra memoria, no es sino a menudo actuando que nos apercibimos nosotros mismos y que mostramos a los otros que nos acordamos. Muchas veces, en efecto, no sabemos dónde, ni cómo, ni cuándo hemos adquirido nuestro saber». Traducción francesa, pp. 146-150. Y más adelante: «Existen muchas personas que se han familiarizado con las odas de Horacio hasta el punto de saberlas de memoria —resultado producido mediante repeticiones frecuentes—, que serán capaces de recitar una oda determinada, después de muchos años, aunque no puedan recordar ninguna de las circunstancias en las cuales la han aprendido... retornan a la oda conocida con tan poco esfuerzo que no sabrían que se acuerdan si su razón no les estuviera diciendo: de tal modo que esta oda parece ser algo innato en ellas», *ibíd.*, p. 155.

por su novedad, por ejemplo, ella no ha sido efectuada en un mismo lugar, hemos sido interrumpidos, nos hemos sentido cansados, etc. Pero, si dejamos de lado los movimientos musculares que corresponden a la repetición y todas las modificaciones que se han producido en nuestro sistema nervioso, movimientos y modificaciones si no idénticas al menos tendían hacia un resultado idéntico a través de todas las lecturas; permanece el hecho de que al lado de las diferencias ha habido bastantes semejanzas entre todas esas lecturas: se las ha efectuado en el mismo lugar, el mismo día, entre los mismos compañeros, o en la misma habitación, cerca de sus padres, de sus hermanos y hermanas. Sin duda, en cada lectura, la atención no es conducida igualmente sobre todas esas circunstancias. Pero adoptando la visión teórica de H. Bergson; suponiendo que a cada lectura corresponde un recuerdo definido, y claramente distinto de todos los demás, disponiendo de principio a fin de los recuerdos de todas esas lecturas: ¿quién no verá que al aproximarles se habrá al mismo tiempo reconstituido el marco en el cual se han desarrollado, y que en realidad es ese marco que permite si bien no hacer revivir los estados de ayer, al menos imaginar lo que han debido ser, en razón de las circunstancias (a las cuales corresponden recuerdos estables) en que se han producido y, por consiguiente, reproducirlas en la medida en que podemos hacerlo, mediante esas representaciones dominantes? ¿Se objetará que el ejemplo escogido no deba ser tomado al pie de la letra? Se proponía definir dos formas extremas de la memoria. No obstante, no las reencontraríamos en la realidad que no nos presentaría sino formas intermedias. No sería pues sorprendente que, incluso en un recuerdo donde las imágenes (en el sentido de imágenes únicas) tienen el lugar de mayor relevancia, se encuentren también nociones más generales que la costumbre y la repetición han fijado en nuestra mente. Tratemos entonces de representarnos imágenes cuyo contenido completo sería efectivamente nuevo y único, en un lugar sin relación con aquellos que conocemos por otras experiencias, en un tiempo que no identificamos en el interior de un tiempo general, o de un periodo definido de nuestra existencia. Es hasta allá que se necesitaría ir, y se requeriría también que no se mezclasen en nuestra impresión nociones que le preceden y que le siguen, y

que subsisten de una manera más estable en nuestra conciencia: la noción de libro, de caracteres impresos, de mesa, de maestros, de padres, de lección, etc. Suponiendo que semejantes estados de conciencia se producen, ¿qué posibilidad tenemos nosotros de recordarlos más tarde? ¿Por dónde volver a capturarlos? Esas imágenes serán comparables a las de un sueño, suspendidas en un espacio y en un tiempo indeterminados y que, por el hecho de que no se las puede localizar, no pueden ser tampoco recordadas, a partir del momento en que han salido de esa zona a mitad consciente en la cual permanecen durante algún tiempo después del sueño.

Se nos responderá que es pertinente precisamente distinguir dos cosas: hay por un lado un marco espacial, temporal y, más generalmente, social. Este conjunto de representaciones estables y dominantes nos permite en efecto, al fin y al cabo, recordar según nuestra voluntad los acontecimientos esenciales de nuestro pasado. Pero, por otra parte, existe aquello que, en la impresión inicial misma, permitiría situar la imagen una vez que ha sido reproducida, en tal espacio, tal tiempo, tal medio. Seríamos víctimas de una ilusión a menudo denunciada por H. Bergson cuando, aproximando una serie de estados sucesivos y claramente distintos, transformásemos en una representación continua y única espacio, tiempo, cosas homogéneas en general, lo que no es más que una sumatoria de visiones cualitativas estrechamente fusionadas con nuestras impresiones. Nuestros recuerdos no serían como tantas imágenes separadas, alineadas unas tras otras como las perlas de un collar: habría continuidad de una a otra. Y es por tanto, si se quiere, de un espacio, de un tiempo, de un medio social continuo que ellas nos presentarían en cierto modo el reflejo en movimiento. Empero, en perjuicio de su continuidad, entre esta serie de puntos de vista y un conjunto de nociones estables existiría toda la diferencia que separa estados psíquicos individuales, cualitativamente distintos unos de otros, y los marcos del pensamiento general que permanecen idénticos a través del tiempo.

Pero se llega entonces a un resultado bastante paradójico: en el momento en que las impresiones se han producido, habría en ellas, si se quiere, dos especies de elementos: por una parte, todo lo que podíamos expresar, todo lo que nos permitiría conocer su lugar en el tiempo, y sus semejanzas y

sus diferencias con otras impresiones percibidas por nosotros o por los otros; por otra parte, lo que, en ellas, sería inexpresable o, como dice H. Bergson, su «matiz único», su «coloración afectiva», que nosotros solamente podríamos sentir. Lo que subsistiría de esas impresiones, bajo la forma de «recuerdos-imágenes», en el inconsciente de la memoria, sería únicamente ese matiz o esa coloración. Ahora bien, allí está, precisamente, aquello que no recordamos jamás. Todo el resto, salvo aquello, puede reaparecer. De aquello no conservamos sino un recuerdo análogo del de un sueño... olvidado.

¿Cómo, por lo demás, imágenes-recuerdos (suponiendo que subsistan) podrían, cuando se les evoca, reintegrar el marco de nociones que les acompañaba ayer y que hace parte de nuestra conciencia actual si entre esas imágenes y ese marco no había ningún punto de contacto, ninguna comunidad de sustancia? Cuando hablábamos del sueño, destacábamos que lo que explica la desaparición de la mayor cantidad de imágenes nocturnas es que, como ellas no han sido localizadas en el mundo de la vigilia, ese mundo y las representaciones que tenemos no cuentan con ninguna forma de captura sobre ellas: sólo llegan a ser recuerdos evocables las imágenes del sueño sobre las cuales, al despertar, nuestra atención y nuestra reflexión se han logrado fijar, y que hemos así adosado, antes de que éstas se evaporen, a las imágenes y pensamientos del estado de vigilia. Ahora, si se plantea uno de esos estados que H. Bergson define teóricamente como acontecimientos únicos de nuestra historia, si se le desprende de todos esos elementos de representación que, comunes a él o a otros, introducen entre ellos un comienzo de organizaciones, no se puede ya más distinguirlos de una imagen del sueño, no se comprende ya, por lo demás, si se conserva, cómo podría reproducirse, y cómo se lograría localizarle. Ciertamente, para H. Bergson, he aquí un límite que los estados reales no alcanzan. Él piensa que lo que permite a algunas imágenes reproducirse son «los movimientos ejecutados o simplemente nacientes (que resultan de nuestra percepción actual)... Si antiguas imágenes pueden prolongarse en esos movimientos, éstas aprovechan la ocasión para deslizarse en la percepción actual y hacerse adoptar».[4]

4. H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 96.

Hay pues en toda imagen, por exclusiva que sea, un aspecto motor por el cual se debe a una actitud corporal. Pero, como lo hemos dicho, se complica quizás inútilmente y se hace más oscuro todo ese problema si se habla del cuerpo, si no se consideran los estados de conciencia: la actitud corporal corresponde, en definitiva, a un conjunto definido de representaciones generales, expresadas por palabras, en las cuales cada una tiene un sentido, al mismo tiempo que determina en el organismo ciertos movimientos. Diremos entonces que hay en toda imagen, por única que sea, un aspecto general, por el cual se adosa a un conjunto de nociones presentes en la conciencia. Se encuentra así y se restablece la continuidad entre la imagen y el marco, y ello se explica puesto que este último está hecho enteramente de estados psíquicos, que entre el marco y la imagen pueda establecerse un intercambio de sustancia, e incluso que el marco sea suficiente para reconstituir la imagen.

* * *

Parece bastante natural que los adultos, absorbidos por sus preocupaciones actuales, pierdan interés por todo lo que, en el pasado, no se conecte. Si deforman sus recuerdos de infancia, ¿no es precisamente porque los obligan a entrar en los marcos del presente? Pero no es el caso de los ancianos. Estos, cansados de la acción, se desvían al contrario del presente, y se encuentran en las condiciones más favorables para que los acontecimientos pasados reaparezcan tal cual tuvieron lugar. Pero, si reaparecen, es porque estaban siempre allí. ¿No es una prueba flagrante de la conservación de recuerdos que podíamos creer suprimidos?

> Cerca de treinta años han transcurrido desde mi partida de Bossey, escribe Rousseau en *Las confesiones*, sin que me haya recordado la estadía de una manera agradable por recuerdos en algo vinculados: pero desde que he pasado a la edad de la madurez y que declino hacia la vejez, siento que esos mismos recuerdos renacen mientras que los otros se borran, y se graban en mi memoria con rasgos cuyo encanto y fuerza aumentan cada día; como si, sintiendo ya que la vida se escabulle, yo buscaba a retomarla por sus comienzos.

Si hay, en el sentido en que H. Bergson lo ha dicho, dos memorias, una hecha sobre todo de hábitos y volcada hacia la acción, otra que implica un cierto desinterés por la vida presente, estaremos tentados de pensar que el viejo, al mismo tiempo que se desvía del aspecto práctico de los objetos y de los seres, y que se siente liberado de las restricciones que imponen la profesión, la familia, y de una manera general la existencia activa en la sociedad, llega a ser capaz de re-descender hacia su pasado y de revivirlo en imaginación. «Si nuestro pasado, dice H. Bergson, permanece para nosotros casi enteramente escondido porque se encuentra inhibido por las necesidades de la acción presente, aquél encontrará la fuerza de franquear el umbral de la conciencia en todos los casos en los cuales nos desinteresaremos de la acción eficaz para reposicionarnos, en cierto modo, en la vida del sueño.»[5]

Pero el anciano, en realidad, en el momento en que evoca así su pasado de niño, no sueña. Es desde el adulto que se puede decir que, cuando su mente, inclinada hacia las realidades presentes, se distiende y se deja ir por la pendiente que le lleva a sus primeros días, se parece a un hombre que sueña, porque hay en efecto un vivo contraste entre sus preocupaciones habituales y esas imágenes sin relación con lo que demanda hoy en día su actividad. Ni uno ni otro sueña (en el sentido en que hemos definido ese término): pero ese tipo de ensoñación que en el adulto es una distracción, en el anciano es una verdadera ocupación. Él no se contenta, comúnmente, con esperar pasivamente que los recuerdos se despierten, él busca precisarlos, interroga a otros ancianos, revisa sus propios papeles, sus antiguas cartas y, sobre todo, cuenta aquello que recuerda, cuando no se preocupa por registrarlo por escrito. En suma, el anciano tiene mucho más interés por el pasado que el adulto, pero eso no significa que esté en condiciones de evocar más recuerdos de ese pasado que cuando era adulto ni, sobre todo, que imágenes antiguas, sepultadas en el inconsciente desde su infancia, «retomen la fuerza para franquear el umbral de la conciencia» solamente entonces.

Se comprenderá mejor qué razones despiertan en él ese interés nuevo por un período de su vida desvalorizado duran-

5. *Ibíd.*, pp. 167-168.

te largo tiempo, si se le reintegra a la sociedad de la cual no es ya un miembro activo, aunque un rol le sea no obstante asignado. En las tribus primitivas, los ancianos son los guardianes de las tradiciones, no solamente porque las han recibido más temprano que los demás, también porque disponen sin duda del tiempo libre necesario para transmitir los detalles en el curso de entrevistas con los demás ancianos, y para enseñarlas a los jóvenes a partir de la iniciación. En nuestras sociedades también se estima a un anciano en razón de lo que habiendo vivido durante largo tiempo cuenta con mucha experiencia y tiene un cúmulo de recuerdos. ¿Cómo es que los hombres de edad avanzada no tienen un interés apasionado por ese pasado, tesoro común del cual ellos se han constituido como depositarios, y no se esfuerzan por cumplir con gran conciencia la función que les confiere el solo prestigio al cual puedan en adelante pretender? Es cierto, no cuestionamos que haya, para un hombre que llega al término de su vida, una dulzura, acompañada de un poco de pena y lamentaciones, aunque más penetrante y que mezcla la ilusión de escapar a las limitaciones del tiempo y de reconquistar mediante la imaginación lo que la realidad no puede ya otorgarle, recordar lo que ha sido, las alegrías y las penas, las gentes y las cosas que fueron una parte de nosotros mismos. Pero de ese tipo de satisfacción, de ilusión y de transfiguración, todos son capaces, cualquiera sea la edad, y no son solamente los ancianos que tienen necesidad a veces de ese refugio que brinda el recuerdo. Tendremos, por cierto, que buscar cómo se explica esta predilección particular por el pasado al cual nadie escapa en ciertos momentos, y que determina una exaltación aparente y temporal de la memoria en el joven y en el adulto como también en el anciano. No es menos verdadero que la sociedad, atribuyendo a los viejos la función de conservación de las huellas de su pasado, les aliente a consagrar todo cuanto les resta de energía espiritual a recordar. Si a veces nos burlamos de aquellos que asumen su rol demasiado en serio y abusan del derecho que tiene la vejez a contarse, es porque toda función social tiende a exagerarse. Si se escucharan demasiado los consejos de la experiencia, no se lograría avanzar. Pero los hombres de edad avanzada que, sensibles frente a tales mofas, temen que no se les crea en vías de recaer en la infancia, si hablan

de lo que han visto cuando eran niños, se callan entonces y no están preocupados sino de ponerse o de quedarse al paso de los adultos, cumpliendo mal así una función a la cual no se encuentran ya adaptados y, en verdad, fallando en su cometido. Merecerían ellos, por trasposición, que se les dirigiera el mismo reproche de Calicles a Sócrates: «Cuando veo un niño a quien le conviene aún tartamudear y balbucear, me parece bien, lo encuentro gracioso, noble y normal a esa edad... Si es un hombre al que se escucha tartamudear o al que se ve jugar, el asunto es ridículo, indecente a esa edad, y digno de castigo». Así, en resumen, si los ancianos están inclinados hacia el pasado más que los adultos, no es porque exista a esa edad algo así como una marea enorme de recuerdos: no tienen más recuerdos de su infancia que cuando eran adultos: pero sienten que, en la sociedad, no tienen nada mejor que hacer ahora que utilizar, para reconstituir el pasado, todos los medios que han poseído siempre, pero que no han tenido ni el tiempo ni el deseo de emplear.

Es natural, de allí, que el cuadro que nos ofrecen de ese pasado esté algo desfigurado, puesto que en el momento en que lo reconstituyen no juzgan muy imparcialmente quizás el presente. Ese trabajo de reconstrucción se efectúa al mismo tiempo que lo es bajo la influencia de la sociedad entera, bajo la presión de los prejuicios y preferencias de la sociedad de los ancianos. Pero éste no es sino un aspecto de un hecho mucho más general que debemos ahora abordar. No solamente los ancianos, sino el conjunto de los hombres (desigualmente, desde luego, según la edad, el temperamento, etc.) adopta instintivamente, en relación con el tiempo transcurrido, la actitud de los grandes filósofos griegos que ponían la edad de oro no en el fin del mundo, sino en el comienzo. Aunque haya periodos de nuestra existencia que hubiésemos querido recortar, aunque no estemos seguros de desear recomenzar tal cual ha sido nuestra vida en su totalidad, por una especie de espejismo retrospectivo muchos de nosotros se persuaden que el mundo, hoy en día, es más incoloro, menos interesante que ayer, en particular que en los días de nuestra infancia y de nuestra juventud. Casi todos los grandes escritores que han descrito las impresiones de sus quince o veinte primeros años hablan de gentes y de cosas que ellos veían y conocían enton-

ces, y de ellos mismos, de ellos sobre todo, con ternura. Todos no han tenido una infancia feliz, ya sea que han conocido prematuramente la miseria vil, la brutalidad de los hombres, su maldad y su injusticia, o bien que han visto duramente frustradas sus aspiraciones, o aún más, que han sido desviados y deformados por una educación absurda. Hay aquellos que hablan de sus padres sin indulgencia, e incluso con una hostilidad y un odio no disfrazados. Rousseau mismo, tras el relato de una injusticia de la cual fue víctima con menos de diez años de edad, declara: «Entonces se produjo el término de la serenidad de mi vida infantil. Desde ese momento yo dejaba de gozar de una alegría pura, y siento hoy incluso que el recuerdo de los encantos de mi infancia se detiene allí». Pero, en general, y a pesar de las quejas, lamentos y rebeliones tenaces, a pesar de que los acontecimientos de que éstos informan, considerados en su realidad desnuda, nos entristece, nos indigna, o aún más nos aterroriza, parece que todo esto, el efecto que todo esto producía debía ser atenuado singularmente por la atmósfera más vívida que se respirada en aquel entonces. Sobre los aspectos más sombríos de la existencia parece que se arrastraban nubes que prácticamente los cubrían. Ese mundo lejano, en donde se recuerda haber sufrido, no deja de ejercer una atracción incomprensible en aquél ya ha pasado y que parece haber dejado y buscar en el presente la mejor parte de sí mismo. Es el porqué y, al margen de algunas excepciones, podemos decir que la gran mayoría de los hombres es sensible, en instantes más o menos frecuentes, a lo que se podría llamar la nostalgia del pasado.

¿De dónde viene esta apariencia ilusoria? Y, desde ya, ¿es una ilusión? Como dijo Rousseau, el niño y el joven, débiles en lo absoluto, son fuertes relativamente, y más fuertes que el adulto, en tanto que sus fuerzas superen a sus necesidades. Esta plenitud de vida acarrea una plenitud de impresiones. Cuando tenemos más edad, y en circunstancias que sentimos en nosotros una energía orgánica suficiente, que somos solicitados en sentidos diversos por todos los intereses que nacen de la vida social, debemos limitarnos. A las restricciones de lo externo se agregan aquellas que requerimos imponernos a nosotros mismos. Nuestras impresiones no se pliegan a las formas que les impone la vida social sino a condición de per-

der una parte de su materia. La reminiscencia de la naturaleza al seno de la sociedad, eso es a lo cual se reduciría esencialmente la reminiscencia de la infancia en el adulto.

Pero, de partida, esto supone que el recuerdo de nuestras impresiones orgánicas antiguas es suficientemente fuerte para que podamos acercarlo a nuestras sensaciones orgánicas de la actualidad. Ahora bien, nada escapa más al control de nuestra memoria que el sentimiento que teníamos antes de nuestro cuerpo. Por reflexión, por una serie de comparaciones objetivas, lograríamos tener una disminución de nuestro tono vital. Pero una comparación abstracta no explicaría lo que no es una lamentación reflexionada, y sí un estado afectivo profundo, un sentimiento vivo y a menudo mortificante. Por otra parte, en el orden de las apreciaciones sociales, la exuberancia de las fuerzas físicas, la espontaneidad y la riqueza de las sensaciones no pasan a primer plano: junto a lo que hemos perdido, la sociedad nos representaría lo que hemos adquirido en ella, y nos obligaría a preferirlo.

Se dirá, pues, que el hecho de lamentar el pasado descansa, en efecto, en una ilusión, que es obra de la memoria o, más exactamente, de la imaginación. Según H. Bergson, los recuerdos reaparecen en la medida en que pueden guiar nuestra acción: en este sentido nos sería útil recordar también los acontecimientos desgraciados, al igual que las circunstancias agradables de nuestra vida pasada. No obstante, en el caso de la ensoñación, no es la acción, es el sentimiento lo que convocaría a los recuerdos. Pues bien, hay sentimientos tristes, y otros dulces y felices. Pero nos es de utilidad nutrir y acrecentar estos últimos, reducir y disipar los primeros. Es la razón por la cual hemos tomado el hábito, siempre que nos encontramos en una disposición afectiva feliz, de escoger en nuestra memoria las imágenes que le son conformes, no retener de esas imágenes sino aquello que nos es agradable a considerar: es el por qué la ensoñación es una concatenación de ideas y de imágenes agradables, la mayor parte de las veces. Hay ensoñaciones tristes, y sucede que un sentimiento penoso nos conduce a evocar recuerdos que éste contiene; pero a menudo logramos distraer bastante rápido nuestro pensamiento, por una suerte de instinto vital que nos aleja de todo cuanto disminuye o absorbe inútilmente nuestras fuerzas, salvo en ca-

sos que son casi patológicos. Así se explicaría que olvidemos los aspectos penosos del pasado: es así que la pasión amorosa transfigura el recuerdo del ser amado, y no deja sino lo que puede mantener por sí misma.

Pero la ensoñación, incluso cuando entran sobre todo o exclusivamente recuerdos, no se confunde con la memoria. O más bien, la ensoñación, tal como acabamos de definirla, se distingue de la forma de la memoria que H. Bergson designa algunas veces con igual palabra. Él entiende, en efecto, en esto no un ajuste ni una selección de imágenes-recuerdos, sino la serie cronológica de esas imágenes, tal como se conserva, según él, en la memoria. A partir del momento en que la imaginación se ampara de esos recuerdos y los modifica para convertirlos en la materia de una ensoñación agradable, aquélla los transforma ya en recuerdos-hábitos, los disocia en todo caso de su serie cronológica: ella no alcanza (en la hipótesis de H. Bergson) hasta esta serie, que permanece inmutable, y contiene todos nuestros estados, felices o tristes, cualquiera sea el trabajo de eliminación o de depuración al cual la imaginación se dedica por encima de ella misma. Si se declara, ahora, que poco importa esta distinción, que los hombres, en efecto, cuando evocan el pasado no para utilizarlo sino para revivirlo, no alcanzan tampoco esta última costra de las imágenes-recuerdos; si se declara que los hombres se dedican a soñar el pasado (en el sentido que acabamos de usar), responderemos que no hay razón, por lo tanto, para admitir la conservación de las imágenes-recuerdos en el último plano de la memoria, puesto que no sirve para nada, y que la ensoñación no es más que un caso, entre otros, de reconstrucción de los recuerdos a partir del presente, y gracias al juego de nociones y percepciones que llenan actualmente la conciencia.

Comprendemos mejor la naturaleza de esta operación deformadora que se realiza sobre el pasado, quizás, en efecto, con motivo de la ensoñación, si no olvidamos que, incluso en el momento en que nuestra imaginación la reproduce, ella permanece bajo la influencia del medio social presente. En un sentido, la memoria contemplativa, o memoria-ensoñación, nos ayuda a salir de la sociedad: es uno de los raros momentos en que logramos aislarnos completamente, puesto que nuestros recuerdos, en particular los más antiguos, nos per-

tenecen, y que aquellos que pudieran leerlos en nosotros del mismo modo que nosotros mismos o bien han desaparecido o se han dispersado. No obstante, si nos evadimos así de la sociedad de los hombres de hoy en día, es para reencontrarnos en medio de otros seres y en otro medio humano, puesto que nuestro pasado está habitado por los rostros de aquellos que hemos conocido. En tal sentido, no se escapa a una sociedad sino a condición de oponerle otra. Se estará complacido por ganar las soledades, por buscar en la naturaleza las consolaciones o aun la indiferencia que nuestros semejantes nos rehúsan: ésta no nos creará apegos y no nos retendrá, no nos entregará lo que de ella esperamos sólo a condición de que creamos reencontrar en ella rastros de humanidad, ya sea porque sus aspectos concuerdan con nuestros sentimientos, o bien porque nosotros la poblamos con seres mitad reales, mitad imaginarios.

De este modo, cuando el hombre cree encontrarse solo, frente a frente consigo mismo, otros hombres surgen y, con ellos, los grupos de los cuales se han desprendido. Nuestras sociedades modernas imponen al hombre muchas restricciones. Sin ejercer sobre él con la misma fuerza, la misma presión unilateral que las tribus primitivas ejercían sobre sus miembros, ellas penetran sin embargo y se insinúan más hacia el fondo mismo de aquél, por la multiplicidad y la complejidad de las relaciones de todo orden que le envuelven. Restricciones que respetan, es verdad, su personalidad individual. Ojalá pudiendo ese hombre exonerarse de sus deberes esenciales, éste fuese libre para vivir y pensar a su antojo, para formar sus opiniones tales como le parece. La sociedad da la impresión de detenerse en el umbral de su vida interior. Pero ésta sabe muy bien que, incluso en esas condiciones, en ese momento en el cual parece menos pensar en ella, el sujeto desarrolla mejor en él las cualidades del hombre social.

¿Cuáles son los rasgos principales que distinguen de la sociedad actual aquélla en la que nos sumergimos así en el pensamiento? De partida, ésta no se nos impone y somos libres para evocarla cuando queremos, para elegir en el pensamiento el periodo al cual nos transportamos. Puesto que las personas que hemos conocido en las diferentes épocas o no eran las mismas, o no nos presentaban el mismo aspecto de ellas mis-

mas, depende de nosotros elegir la sociedad en medio de la cual nos conviene encontrarnos. Mientras que, en la sociedad actual nuestro lugar está bien determinado y, con esto, el tipo de restricciones que debemos padecer, la memoria nos da la ilusión de vivir en el interior de grupos que no nos aprisionan y que no se nos imponen sino tanto y tan largo tiempo que nosotros aceptamos. Nos queda siempre el recurso, si algunos nos molestan y están a cargo nuestro, que consiste en oponerles el sentimiento de realidad inseparable de nuestra vida presente. Pero no se puede ir más lejos. No solamente podemos así movernos con nuestra voluntad en esos grupos, y de uno a otro, sino en el interior de cada uno de ellos, en circunstancias que decidimos permanecer en pensamiento, no reencontramos en grado comparable ese sentimiento de restricción humana que de modo tan poderoso sentimos hoy en día. Eso proviene del hecho que los hombres de los cuales nos acordamos no existen ya o, habiéndose alejado más o menos de nosotros, no representan frente a nuestros ojos más que una sociedad muerta y, en todo caso, una sociedad de tal manera distinta de aquélla en que vivimos, y que la mayoría de los mandatos están obsoletos. Hay incompatibilidad en muchos aspectos entre las restricciones de antaño y las del presente. Lo que prosigue es que no nos representamos sino incompleta e imperfectamente las primeras. Podemos evocar lugares y tiempos diferentes del lugar y del tiempo en que estamos, porque los re-posicionamos unos y otros en un marco que los contiene a todos. Pero, ¿cómo podríamos sentir al mismo tiempo restricciones de orden social que no concuerdan? Aquí no hay más que un marco que cuenta, aquel que está constituido por los mandatos de la sociedad presente, y que excluye necesariamente a los otros. Entre los hombres se tejen y se mantienen relaciones de amistad y de solidaridad. Ellos son también, unos con respecto a otros, competidores: de ahí tantos sufrimientos, temores, hostilidades, odios. Pero la competencia de hoy ha reemplazado a la de ayer; sabemos muy bien que una y otra son incompatibles. Los hombres de hoy nos preocupan por el futuro inmediato o lejano: podemos lograr mucho bien, pero también mucho mal, bien y mal por lo demás indefinidos, hemos podido probar la buena y la mala voluntad; pero no esperamos nada más; ellos no nos evocan

en nuestra mente ni inquietud, ni rivalidad, ni envidia: podemos no amarles; no podemos detestarles. En definitiva, los aspectos más penosos de la sociedad de ayer han sido olvidados, porque la restricción no es sentida sino en tanto que ella es ejercida y que, por definición, una restricción pasada ha cesado de ser ejercida.

Pero creemos que la mente reconstruye sus recuerdos bajo la presión de la sociedad. ¿No resulta extraño que ésta la determine a transfigurar así el pasado hasta el punto de añorarlo? Rousseau ha dicho, a propósito de la religión cristiana: «Lejos de atar los corazones de los ciudadanos al Estado, ella los desata como a todas las cosas de la tierra: no conozco nada más contrario al espíritu social». ¿No diremos nosotros a su vez: el culto del pasado, lejos de atar los corazones de los hombres a la sociedad, los desata, y no hay nada más contrario al interés de la sociedad? Pero, de entrada, mientras que en la vida terrenal el cristiano prefiere otra que para él es al menos tan real como ésta y que él la sitúa en el futuro, el hombre sabe muy bien que el pasado ya no existe, y que está muy obligado a adaptarse al único mundo real, que es éste en el cual vive ahora. Él no retorna hacia el tiempo desaparecido sino con intermitencias y no permanece jamás en él largo tiempo. Por otra parte, cómo no ver que si el hombre fuera, en la sociedad, como un resorte siempre en tensión, si su horizonte se limitara al conjunto de sus contemporáneos, e incluso de aquellos de sus contemporáneos que le rodean si se impusiera continuadamente en él el cuidado por conformarse con sus costumbres, con sus gustos, con sus creencias y con sus intereses, aquél podría inclinarse frente a las leyes sociales, pero las padecería como una dura y continua necesidad y, no imaginando en la sociedad más que un instrumento de restricción, ¿ningún brío generoso y espontáneo le conduciría hacia ella? No es malo, pues, que, cuando descansa de la acción y se devuelve, a la manera de un viajero, para reconocer el camino que ha recorrido, descubra todo lo que el cansancio, el esfuerzo, la polvareda, y la preocupación por llegar a tiempo y a destino, le impedían contemplar. ¿Se dirá que tal visión, desde una perspectiva más alejada, es más conforme a la realidad? Puede ser. Cuando juzgamos así con posterioridad a aquellos que fueron nuestros compañeros, nuestros amigos, nuestros

padres, somos quizás más justos con ellos. La sociedad, en el momento presente, no nos revela tal vez sino sus aspectos más atrayentes: no es sino tardíamente, por la reflexión y el recuerdo, que nuestra impresión se modifica. Descubrimos que los seres nos amaban, al mismo tiempo que nos limitaban. El conjunto de seres humanos no es solamente una realidad más fuerte que nosotros, una especie de Morloch espiritual que reclama de nosotros el sacrificio de todas nuestras preferencias individuales: percibimos la fuente de nuestra vida afectiva, de nuestras experiencias y de nuestras ideas, y descubrimos una extensión y una profundidad de altruismo que no sospechábamos. Durkheim ha visto acertadamente y ha distinguido esos dos aspectos de la sociedad. Si ha insistido primero acerca del aspecto restrictivo, es porque al comienzo de una ciencia hay que definir provisoriamente los hechos por signos exteriores fáciles de captar. Como el sentimiento de alegría expresa, cuando resulta en el hombre de la acción de la sociedad, que hay coincidencia y fusión parcial entre las tendencias individuales y la costumbre social, y el sentimiento de pena o de restricción, al contrario, que hay entre ellas una oposición al menos parcial, él ha dicho que se reconocerían los hechos sociales en todo cuanto ellos se nos imponen a nosotros y que por ello nos restringen. Pero ha reconocido que no hay práctica colectiva que no ejerza sobre nosotros una doble acción, que las fuerzas sociales se orientan a menudo en el sentido de nuestros deseos, que en todo caso ellas incrementan y enriquecen nuestro ser individual con todos los modos de sensibilidad y con todas las formas de pensamiento que recogemos de los demás hombres. Es bastante natural que, cuando el sentimiento de restricción ha desaparecido, todo lo que había de bienhechor en nuestro contacto con los grupos humanos resurja, hasta el punto en que en esos momentos descubrimos la extensión de nuestra deuda en relación con hombres que estuvieron mezclados a nuestra vida, y lamentamos casi el no haberlo reconocido cuando era oportuno hacerlo. Así, en un sentido, el cuadro que reconstruimos del pasado nos da una imagen de la sociedad más acorde a la realidad. Pero, en otro sentido, y en tanto que esta imagen debería reproducir la percepción antigua, ella es inexacta: es a la vez incompleta, puesto que los rasgos poco simpáticos

han sido borrados o atenuados, y también sobrecargada, puesto que rasgos nuevos que no destacábamos antes han sido añadidos. En todo caso, la sociedad está interesada en descubrirnos así, desde un punto de vista retrospectivo, los tesoros de bondad que ella contiene, pero que debe dejar encerrados en la medida en que tiene necesidad de afirmar su autoridad. Se comprende que ella nos invite en el presente a olvidar lo aciago de la competencia del mismo modo que los rigores de las leyes en el pasado, donde ni los competidores, ni las obligaciones son los mismos. Pues aunque los hombres de quienes nos acordamos no se confunden con aquellos a los cuales nos enfrentamos y con los que nos codeamos día a día, ellos comparten unos y otros la naturaleza humana, y es una misma sociedad continua la que les incorpora. Nos doblegamos frente a sus durezas y se las perdonamos, en la medida en que se cree recordar que ella nos las evitó anteriormente. Ella captura a los hombres con un control a veces tan brutal que éstos pueden estar tentados a desinteresarse y desviarse. Ellos la respetarán al contrario y se apegarán más en la medida en que encontrarán la imagen idealizada en las costumbres y maneras de vivir antiguas, hoy en día desaparecidas. Hombres que no solicitarían a la memoria más que esclarecer su acción inmediata, y para quienes el placer puro y simple de evocar el pasado no existiría, porque frente a sus ojos quedaría pintada con los mismos colores que en el presente o, simplemente, porque serían incapaces, no tendrían en ningún grado el sentido de la continuidad social. Es el porqué la sociedad obliga a los hombres, cada cierto tiempo, no solamente a reproducir en el pensamiento los acontecimientos anteriores de su vida, sino también a retocarlos, a recortarlos, a completarlos, de manera a que, no obstante estando convencidos de que nuestros recuerdos son exactos, les comuniquemos un prestigio que no poseía la realidad.

Capítulo IV

LA LOCALIZACIÓN DE LOS RECUERDOS

Los psicólogos distinguen habitualmente entre el reconocimiento y la localización de los recuerdos. Localizar es estar al tanto del momento en que se ha adquirido un conocimiento. Reconocer es tener el sentimiento de haber tenido presente en otro momento a una persona o a una imagen que hemos visto, sin que podamos saber en qué circunstancias. Cuando esta idea se agrega a ese sentimiento, el recuerdo se encuentra a la vez reconocido y localizado. De tal modo que no existe recuerdo localizado que no sea reconocido, pero existen también muchos recuerdos que simplemente son reconocidos pero no localizados. Además de que únicamente la localización pone en juego la actividad intelectual del espíritu, puesto que para hallar el lugar de un recuerdo en el tiempo se requiere de un esfuerzo de reflexión. En el reconocimiento automáticamente se operaría: el sentimiento de familiaridad que acompaña, por ejemplo, el recuerdo de las palabras de una lengua conocida y el sentimiento de lo ya visto, que nace cuando aparece una imagen, objeto o figura que no son ideas y no suponen ninguna reflexión. Lo que supone que el reconocimiento, en buena parte, entraría en la memoria bajo forma de razonamiento, pero únicamente en la medida que localicemos nuestros recuerdos.

Si entendemos por razonamiento el género de actividad del espíritu que nos permite comprender aquello que piensan los otros y pensar en común con ellos, pensaríamos como la mayor parte de los psicólogos que lo fundamental de la memoria, desde la adquisición e inclusive hasta el reconocimiento, se explica por operaciones psíquicas y fisiológicas estricta-

mente individuales. En tal caso, la sociedad no intervendría, ni sería necesario considerar las ideas y los hábitos de pensamiento atribuibles al medio social, para explicar cómo el espíritu localiza sus recuerdos. Estaríamos obligados a buscar en el espacio y en el tiempo, tal como son definidos por nuestro grupo, el momento o el lugar donde se ha producido un determinado hecho que nos ha impresionado. Nuestros recuerdos, que hasta ese momento se encontraban sin manifestarse, se exteriorizarían para adaptarse a los recuerdos de los otros. Sin embargo, este acuerdo sería a lo sumo accidental, ya que supone la presencia de memorias individuales preexistentes que nos ayudarían a coordinar nuestros recuerdos sin que los produjesen.

Podría objetárseles a esos psicólogos que se han equivocado al oponer el reconocimiento a la localización, como un sentimiento a una idea, y de pensar que el primero pueda producirse sin el concurso de la segunda. Indudablemente, si se entiende por localización el acto por el cual encontramos con un alto grado de precisión la fecha de un recuerdo, existen numerosos recuerdos que ni siquiera soñaríamos en localizar. No obstante, éste es un caso particular de una operación de mayor envergadura. En cuanto a los recuerdos aunque no podemos saber ni cuándo ni dónde los hemos adquirido, es decir, a qué categorías de recuerdos, adquiridos en las mismas condiciones, se vincula. No sé con exactitud cuándo aprendí determinadas palabras de una lengua, si bien soy consciente que era cuando me encontraba con un conjunto de personas que la hablaban. No sé con precisión en qué momento escuché esa sonata, seguramente, fue en un concierto o en casa de unos músicos amigos, es decir, en un grupo constituido por preocupaciones artísticas. En otros términos, puedo señalar siempre en qué espacio de la vida social ese recuerdo ha tenido origen. Digo: «Puedo señalar...», ya que si nos encontramos en la necesidad de localizar esos recuerdos, es para responder a una cuestión que se nos plantea o que uno mismo se plantea, debido a que examinamos esos recuerdos desde fuera como si fuesen recuerdos pertenecientes a otras personas. En el caso de que uno se encontrase solo, nunca buscaríamos la fecha precisa de un recuerdo como tampoco nos preguntaríamos por las condiciones, la situación y el medio del que

depende, es decir, no lo reconoceríamos como tal. En el momento que encontramos a una persona cuyo rostro nos resulta familiar y que en vano intentamos recordar donde la hemos visto, no es una curiosidad desinteresada la que nos inquieta, es el deseo de saber si debemos saludarla o no en el caso de que se aproxime para conversar con nosotros cuando la encontramos en casa de unos amigos, desearíamos no confundirla con otra persona y manifestarle la atención que ella se merece. En el sentimiento de lo ya visto aparecen continuamente preocupaciones de ese género. En consecuencia, el reconocimiento se encuentra acompañado de un primer intento de localización: orientamos nuestros pensamientos hacia diversos grupos sociales, familiares, amigos, compañeros de viaje, camaradas de infancia, etc., y nos preguntamos a cuál de estos grupos pertenece esta persona, averiguamos de donde proviene la orden de reconocerla que ella nos transmite; procede, ciertamente, de una colectividad en la que hemos participado o de la que todavía somos parte. No es cierto, por otra parte, que sería suficiente recordar si es un compañero del liceo, es una relación casual o es un colega. Sin embargo, ¿por qué no avanzamos más allá? Sabemos, en efecto, todo lo necesario para departir apropiadamente con esa persona. Entre esta localización general que se confunde con el sentimiento de lo ya visto y la localización rigurosa de la que hablan los psicólogos, no existen una diferencia de grado. Dado que no existe reconocimiento alguno que no sea un inicio de localización en donde no se mezclen reflexiones incluso bajo la forma de interrogantes.

Por otra parte, el esquema clásico, donde se distingue la evocación, el reconocimiento, la localización de los recuerdos, como unas fases sucesivas que siempre siguen este orden, es frecuente, y quizá lo más frecuente, lo que hace falta. ¿Existe un reconocimiento inmediato desde el momento que se nos presentan determinadas imágenes, sin que este reconocimiento esté acompañado de algún tipo de reflexión y de la presunción de que las hemos visto? Höffding respalda esa tesis y da varios ejemplos: «un rostro o algo más simple, un rasgo de un rostro. O veo en el cielo, en la tarde, un color (*Farbennuance*) extraño que me resulta familiar. O escucho una palabra en un idioma extraño que no puedo traducir pero que tiene un soni-

do que me es conocido. Y añade ejemplos de la experiencia interior, una impresión orgánica, el sentimiento de una cierta tonalidad vital (*stimmung des lebensgefühls*), brota y se me manifiesta con un cierto aire de familiaridad».[1] Se trata, pues, de sensaciones sumamente simples, «no compuestas», aunque no podamos reflexionar sobre sus elementos y el modo como se combinan, *antes* que la sensación no se haya producido: el sentimiento de lo ya visto no se explicaría por la reflexión; en otras palabras, el reconocimiento del recuerdo precedería todo intento y todo comienzo de localización. De acuerdo con Lehmann, uno solo de los ejemplos citados por Höffding sería el apropiado: es aquél de «la tonalidad de color vista en la tarde en el cielo»; pero aun en ese caso, considera que el reconocimiento inmediato se explica por la mediación de un nombre: «Para un hombre culto y que no se encuentre impedido de ver los colores, le es imposible observar una tonalidad de color, por más extraña que fuese, sin que un nombre que fuese más o menos apropiado se manifieste».[2] Lehmann ha demostrado por una serie de experimentos que puede reconocerse con más facilidad los colores cuando se les asocia con nombres.[3]

Antes de leer esos artículos habíamos observado en nosotros mismos un acto de reconocimiento de ese género; pasaremos a describirlo: «Hace unos días en el valle del Vorarlberg, hacia las seis de la tarde, observaba el macizo de la Vallula; las cimas dentelladas se cortaban en un cielo azul extrañamente intenso, en el que se encontraban suspendidas dos o tres nubes rosadas. Inmediatamente, recordé un paisaje de montaña contemplado en otra tarde, al regreso de una excursión solitaria. Durante un momento no pude ubicar esa imagen, en seguida me encontré ante la puesta del sol, observando un cielo de la misma tonalidad, en Saint-Gervais, no

1. Höffding, «Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität», *Vierteljahrschrift für wissenschaffliche Philosophie*, 1897; respuesta a Lehmann, quien oponía a la Teoría del Reconocimiento por Similitud que defendía Höffding la explicación del reconocimiento por contigüidad: Alf. Lehmann, «Kritische und experimentelle Studien über das Wiedererkennen», *Philosophische Studien* de Wundt, 5.° vol., 1889 y 7.° vol., 1892: ese segundo artículo es la respuesta de Lehmann a las críticas de Höffding.

2. *Ibíd.*, vol. 7.°, p. 189.

3. *Ibíd.*, vol. 5.°, p. 142.

lejos de la colina de Bionassay; y recordé que pasé varias veces por el mismo sitio, etc. Había tenido la impresión de una imagen suspendida un instante en el vacío, y que coincidía casi exactamente con el cuadro que se desarrollaba delante de mí. Todo sucedió como si un recuerdo apareciese, sin que ninguna circunstancia de tiempo, de lugar, de ambiente haya colaborado en evocarlo: tuve que esperar cerca de un minuto para indagar en mi pensamiento, los lugares y los tiempos donde podía ubicarlo y recuperar su marco».

Podríamos estar de acuerdo con Bergson en que la percepción actual ha atraído la imagen en razón, únicamente, de su semejanza. En efecto, entre nuestras imágenes-recuerdos, «aquellas en las que la forma podría incluirse en nuestra actitud del presente tendrían menos impedimentos que las otras; y si alguna de ellas puede superar los impedimentos, se debe a que la imagen parecida a la percepción presente lo permitiría».[4] Hemos acordado no hablar de actitud física, de impedimento corporal, sino de considerar el marco psíquico del presente. En consecuencia, la semejanza que nos ha impactado se orientara menos sobre la impresión actual y la impresión anterior de la que se supone que reaparece, que sobre el marco psíquico actual y cualquier otro ya constituido por nociones relativamente estables y que depende de nosotros observarlas en todo momento, puesto que formaban parte del conjunto de nuestras representaciones familiares. En otros términos, supongamos que frecuentemente hemos pensado, en el momento del espectáculo actual, en las circunstancias que nos han permitido sentir una impresión de extrañeza, al observar el cielo antes de la puesta del sol: esta simple reflexión sería suficiente para persuadirnos que eso nos ha sucedido en otros momentos; otras reflexiones nos habrán permitido informarnos sobre las circunstancias de tiempo y lugar donde ese acontecimiento se produjo. Bergson ha observado que «una percepción renovada sólo puede sugerir las circunstancias concomitantes de la percepción original que si ésta es evocada inicialmente por el estado actual que se le asemeja».[5] Eso es cierto sólo en el caso si esas circunstancias son parecidas a las de la impresión

4. Bergson, *Materia y memoria*, p. 97.
5. *Ibíd.*, p. 89.

y únicamente pueden asociarse a ella. No lo sería si se tratara de un marco o de una actitud que, además de esta impresión, ha podido acompañar a otras. Sin duda, se preguntarán el porqué de esta actitud, determinada parcialmente por la percepción actual que nos ha recordado, precisamente, esa impresión antigua antes que cualquier otra. Sin embargo, nada nos indica, en efecto, si ésta no habría podido invocar otra: solamente nuestra reflexión nos ha conducido a ella.

En suma, esos casos de reconocimiento que aparentemente surgen de inmediato y de improviso son raros. Se dice que, si soñamos que encontramos la fecha de un recuerdo, se debe a que en otro momento el recuerdo se ha dado. Pero, no sucede que evocamos usualmente unos recuerdos, reflexionando en unas fechas, revisando mentalmente periodos qué se nos presentan como marcos vacíos. El medio más seguro para que se nos escapen el mayor número de recuerdos, ¿no sería el de perder el tiempo, de seguir las fosas, de explorar las rutas del pasado, es decir, de recorrer las grandes divisiones del tiempo, de remontar año tras año, mes a mes, día a día, y de reconstruir hora a hora, todo aquello que hemos hecho durante una jornada? Así, en muchos casos, la localización no solamente precede al reconocimiento, sino también a la evocación de los recuerdos, y parece que la determina: sucede que únicamente la localización contiene una parte de lo que será la sustancia del recuerdo reconocido y es una reflexión que bajo la forma de ideas ya contiene hechos concretos y sensibles. En ese sentido y en muchos otros, es la localización que explicaría el recuerdo.

Era natural que los psicólogos quienes han visto en la memoria una forma de actividad estrictamente individual hayan planteado lo contrario. Para ellos son los recuerdos los que explican de modo suficiente la localización. Facilitémosles el conjunto de recuerdos de un individuo. Supongamos que el individuo habiendo evocado uno de esos recuerdos, busca su lugar en ese conjunto. Será más que suficiente considerar el conjunto, pasar en revista todos sus elementos, para que pueda reencontrarlo y, en aquel momento, reconocer su ubicación. No sería necesario, ni tampoco sería posible, representarse los lugares y su orden, independientemente de los recuerdos: son los recuerdos los que son proporcionados a la conciencia individual. En cuanto a sus lugares, sus ubicaciones, su or-

den, son otras tantas nociones abstractas que pueden intervenir cuando aparecen los recuerdos, y en el momento que los tenemos frente a nosotros, pero que separados de ellos, no se apoyan en nada y no expresan nada. No es allí que se encuentra el punto de partida. Pero debemos desplazarnos al mismo seno de la masa de los recuerdos.

Bergson ha presentado su teoría de la localización en oposición a la de Taine y ha expresado que: «El proceso de localización de un recuerdo en el pasado... no consiste, como se ha entendido, en sumergirse en la masa de nuestros recuerdos como en un saco, para retirar entre los recuerdos más próximos el recuerdo que se intenta localizar. Ahora, ¿cuál será la dichosa fortuna que nos permitiría precisamente ubicarlo en un número creciente de recuerdos superpuestos? En realidad, el trabajo de localización consiste en un esfuerzo creciente de *expansión,* por el cual la memoria completamente presente, extiende sus recuerdos en una superficie cada vez más amplia y finaliza por distinguir, en un amasijo hasta ese momento bastante confuso, el recuerdo que no encontraba su lugar».[6]

Para comprender esta teoría, es importante recordar que Bergson se representa la vida mental por una especie de esquema: sea un cono que descansa sobre su vértice, se encuentra el mismo vértice en contacto con un plano: el plano representa el espacio o el momento presente, y es el punto de contacto entre la vida mental y el espacio, es la percepción que tengo en la actualidad de mi cuerpo, en otras palabras, de un cierto equilibrio senso-motor. Admitiremos que sobre la superficie de la base del cono, se encuentran nuestros recuerdos dispuestos en su totalidad. En ella «se muestran en sus mínimos detalles todos los acontecimientos de nuestra vida pasada». Por supuesto, «no existe recuerdo que no esté mezclado, por proximidad, a la totalidad de los acontecimientos que le preceden y por aquellos que le acompañan». En esos dos límites extremos «que, de hecho, no son jamás alcanzados», nuestra vida psicológica fluctúa, siguiendo una serie de planos intermedios que representan una multitud indefinida de estados posibles de la memoria.[7] ¿Cómo se constituyen esos planos o

---

6. Bergson, *op. cit.*, p. 187.
7. *Ibíd.*, p.176.

esos cortes y a qué corresponden exactamente? *Grosso modo*, la memoria misma, «con la totalidad de nuestro pasado, ejerce una influencia para incorporar en la acción del presente la mayor parte posible de sí misma». Dependiendo de que esa influencia sea vigorosa o que, al contrario, el espíritu se separe más o menos del presente, la memoria puede reducirse sin que por lo tanto se divida. En el caso de que la memoria se reduzca, nuestros recuerdos asumen una forma más indefinida, en el caso de que ella se dilate nuestros recuerdos serán mucho más personales. ¿Por qué? Sucede que cada vez que nos aproximamos más a la *acción*, la conciencia se adhiere más a aquellos de nuestros recuerdos que se asemejan con la percepción presente desde el punto de vista de la acción por realizar. A continuación veremos en qué consiste esta dilatación de la memoria que sería necesaria para que podamos localizar un recuerdo. En cada uno de los cortes distinguidos existe una sistematización original, «caracterizada por la naturaleza de nuestros recuerdos dominantes a los que otros recuerdos se adosan como puntos de apoyo».[8] Localizar un recuerdo puede ser o bien descubrir en él uno de esos recuerdos dominantes, «verdaderos puntos resplandecientes alrededor de los cuales los otros tan sólo conforman una vaga nebulosidad», o descubrir un recuerdo dominante sobre el cual se apoya inmediatamente. Si bien «esos puntos resplandecientes se multiplican en la medida que se incrementa nuestra memoria».[9] Será, pues, desviándonos de la acción, regresando progresivamente a nuestro pasado, que repararemos en un plan lo suficientemente amplio para que nuestro recuerdo se separe, del mismo modo que cuando cae la noche se distingue un mayor número de estrellas.

Sin embargo, la explicación que Bergson descarta, puesto que ella le atribuye un gran lugar al azar, y la suya que supone que nosotros captamos de una vez todos nuestros recuerdos con el único propósito de recuperar uno entre todos ellos, no son las únicas que puedan concebirse. De un observador que sube a lo alto de una cima con la intención de ubicar la posición de una aldea, se dirá que esa acción le

8. *Ibíd.*, p. 186.
9. *Ibíd.*, p. 187.

permite localizarla, dado que el panorama que se extiende bajo sus ojos es sumamente amplio y contiene y le revela un mayor número de detalles. ¿No será más bien que como domina el lugar, los detalles, precisamente, desaparecen, y sólo las grandes líneas se manifiestan, aunque tenga frente a él un esbozo esquemático donde pueda encontrar las líneas generales del plan que ha podido estudiar? Y localizar la aldea no será más bien la forma de ubicar su lugar por una serie de razonamientos, por ejemplo: si es mediodía, si la aldea se encuentra hacia el este, si la ruta se orienta en tal dirección, no es allí donde debería encontrarse; si se encuentra en la confluencia de dos cursos de agua, si observo un riachuelo, debo seguirlo hasta que encuentre otro, etc. Pasa lo mismo, cuando se trata de recordar en qué circunstancias se ha conocido a alguien, recordamos los principales acontecimientos y los grandes periodos de su existencia, y hacemos las siguientes reflexiones: es demasiado joven para que lo haya conocido antes de tal época; no pudo ser para esa época, puesto que me encontraba en el extranjero, y porque me habría acordado; tal vez en circunstancias semejantes dado que tenía una determinada profesión, o un determinado grupo de amigos o determinadas responsabilidades o que frecuentaba a las mismas personas.

Sin lugar a dudas, Bergson también estaría de acuerdo en que, en ciertos casos, y muy a menudo, localicemos de esa manera. No obstante, acorde con su perspectiva, existen otros modos de localizar donde el razonamiento no intervendría; por ejemplo, cuando se trata de un recuerdo aislado, semejante al caso de un desconocido que ha perdido el don de la palabra, y que no lleva ningún signo exterior que permita saber de dónde proviene, como no poseemos puntos de referencia, y parecen fluir en nuestro pensamiento con una rapidez inusitada periodos enteros de nuestra vida, donde revisamos en todo momento los periodos en que son desagregados. Pero no es más que una ilusión: no existe recuerdo que pueda reducirse a una imagen tan huidiza y restringida que no ofrezca ningún espacio para la reflexión, y que no sea posible de captar en él unas características generales de compatibilidad e incompatibilidad con determinados lugares, tiempos y circunstancias. Asimismo, no es uno por uno, sino bajo una forma esquemática y en tanto que grupos o conjuntos que nos repre-

sentamos los acontecimientos menos importantes de nuestro pasado. El mismo Bergson señala que no vemos todas las letras cuando leemos, que no escuchamos todas las palabras cuando conversamos, y es suficiente que distingamos algunos caracteres con los cuales podríamos completarlas y reconstruirlas: ¿no pasaría lo mismo con los recuerdos? ¿Cómo alcanzaríamos, de otro modo, a recorrer «a una velocidad vertiginosa» periodos completos de nuestra vida? Ribot ha citado —de acuerdo con Abercrombie— el caso del Dr. Leyden[10] que «cuando deseaba recordar un punto en particular de alguna cosa que había leído, tenía que hacerlo repitiendo la totalidad del párrafo *desde el comienzo,* hasta llegar al punto que deseaba recordar». Incluso, cuando se lee de memoria, se consigue activar lo que queríamos recordar, puesto que todo nos conduce a movimientos o a rudimentos de movimientos: pero para percibir en todos sus detalles las imágenes sucesivas que representan los acontecimientos de nuestro pasado, sería necesario tener el mismo tiempo que ellas duraron. Como bien expresa Ribot: «Si para captar un recuerdo lejano tuviéramos que seguir todo el encadenamiento de los términos que nos separan de él, la memoria sería imposible debido a lo extenso de la operación».[11] Justamente, no es un recuerdo enteramente perdido del que se trata de ubicar su lugar, como no es tampoco la masa indefinida de nuestros recuerdos a la que nos debemos aproximar antes de identificarlo: el recuerdo posee ciertos rasgos que ayudan a encontrar su lugar, y el pasado se nos representa bajo una forma más o menos simplificada.

Incluso en otros términos, Bergson plantea que no existiría en muchos casos otro medio de localizar un recuerdo sino arreglándoselas de tal modo que reaparezca la serie cronológica de recuerdos donde se encuentra incluido, o al menos la parte de esta serie que lo incluiría. Así sería si únicamente existieran entre los recuerdos unas relaciones de sucesión cronológica. Tal vez, frecuentemente, remontamos o descendemos, en efecto, a partir de un acontecimiento, a lo largo del tiempo que lo ha precedido o seguido, lo que nos permite ubicar su lugar entre todos aquellos recuerdos así reunidos, en la

10. Ribot, *Maladies de la mémoire*, p. 45, nota.
11. *Ibíd.*, p. 45.

medida que prosigamos en nuestra exploración. Aun entonces podría suceder que la operación de la memoria no consista únicamente en pasar de un recuerdo a otro, en razón su proximidad, sino más bien en encontrar por medio de la reflexión todo un conjunto sistemático de recuerdos bien hilvanados entre ellos. Asimismo, cuando se examina un fragmento de un mosaico antiguo, su forma y las líneas que se cruzan permiten algunas veces reconstruir el diseño del mosaico integralmente o de una de las partes donde se encontraba ese fragmento. Pero también se puede, partiendo de los puntos de referencia de los que disponemos en cada momento, y que, enlazados los unos con los otros, como los términos de un razonamiento, representen como un cuadro esquemático del pasado, determinar con un grado cada vez mayor de precisión el lugar que ocupó determinado recuerdo, sin que sea forzoso evocar para tales fines todos aquellos que se encontraban en sus proximidades y, puesto que se sigue las líneas del marco, sin buscar al azar unos «recuerdos interpuestos».

Releamos con esa intención una página donde Taine intentó continuar con un ejemplo, el trabajo del espíritu consistente en reconocer y localizar un recuerdo: «Por casualidad me encontré en la calle con una figura conocida, y me pregunté si había visto a ese hombre. En el mismo instante esa figura penetra en el pasado y emerge confusamente, sin fijarse, por los momentos, en ninguna parte. Esa figura persiste en mi mente por cierto tiempo, y se rodea de nuevos detalles. En el momento que la había visto tenía la cabeza descubierta, chaqueta de trabajo, se estaba peinando en un taller; se encontraba en tal calle. ¿Pero cuándo la he visto? No fue ayer, ni esta semana, ni recientemente. Me encontraba en esa ocasión, fue lo que me dijo ese día, que esperaba partir con los primeros brotes de las hojas justo antes de la primavera. ¿Cuál era la fecha exacta? Ese día, antes de subir para su casa, había visto ramas de palmas en el ómnibus y en las calles: ¡era domingo de Ramos! —observen el recorrido que viene de hacer la figura interior en la línea del pasado, sus diversos deslizamientos hacia delante y hacia atrás; cada una de las frases pronunciadas mentalmente han oscilado como un péndulo. Confrontada con la sensación presente y la masa latente de imágenes indeterminadas que se rehacen en nuestra vida inmediata, la figura ha

desaparecido de repente en una distancia imprecisa. En ese momento, completada en todos sus detalles, y confrontada con las imágenes condensadas por las cuales resumimos una jornada, una semana, se ha deslizado una vez más hacia atrás, por encima de la presente jornada, de la de ayer, de la antes de ayer, de la semana, e incluso, más allá de la masa dificultosamente delimitada que constituyen nuestros recuerdos cercanos. Entonces, una palabra del pintor nos ha llegado, y en ese punto ella ha retrocedido todavía más, hasta llegar más allá de un límite preciso, aquel que señala la imagen de las hojas verdes y que designa la palabra primavera. Un tiempo después, gracias a un nuevo detalle, el recuerdo de las ramas de palma, la figura se ha deslizado una vez más, pero esta vez no hacia atrás sino hacia delante, situándose en un punto preciso del calendario, una semana después de pascuas, cinco semanas antes de los carnavales, por el doble efecto de dos repulsiones contrarias, una orientada hacia delante, la otra orientada hacia atrás, anulándose la una con la otra en un momento determinado».[12]

Como venimos de ver, la imagen se ubicaría por «interposición y ajuste». Puede parecer, como lo expresa Bergson, que tal procedimiento consiste, en realidad, en buscar *al azar* en el pasado «unos recuerdos muy próximos y entre los cuales ubicaremos el recuerdo por localizar». ¿Sin embargo, la descripción hecha por Taine no estará incompleta? «Una palabra del pintor nos ha llegado.» ¿Nos habrá llegado por casualidad o a continuación de un razonamiento? Ciertamente, si llegó por casualidad, no hay razón para pensar que el resultado haya sido afectado por un detalle de esta visita, mucho más que por una multitud de otros. Aunque es más que suficiente que ese detalle, en realidad, no sea más que uno solo y que entre simplemente a título de rasgo fundamental en la idea que yo tengo de un pintor (de un paisajista) en general, o de tal pintor, o incluso que sea una imagen o una noción sobre la que puedo regresar en cualquier momento, para que no haya lugar de sorprenderse solamente por la presencia del pintor, o que conjuntamente con la imagen del pintor hayamos pensado en la primavera, en las ramas de palma, en la fiesta de Ramos, etc.

12. Taine, *Inteligencia*, t. II, libro I, cap. II, § 6.

Quién sabe si el razonamiento no haya sido el siguiente: «Ese pintor pasa la mayor parte del tiempo que puede en el campo y, cuando le he visto en el taller, era porque estaba obligado a quedarse, puesto que no era todavía la primavera; creo que era antes de la primavera». Y, posteriormente, me pregunté: «¿Qué día pude haberlo visto? Un domingo, porque me encontraba bastante ocupado el resto de los días. Un domingo antes de Pascuas, como era antes de primavera, por ejemplo el día de Ramos». De inmediato brota el recuerdo de las ramas de palma, no fue por casualidad, sino la continuación de una serie de pensamientos lógicamente encadenados. París, el día de Ramos y la primavera son para un parisiense y para un observador tan sensible como era Taine por los aspectos cambiantes del campo, y al mismo tiempo tan interesado por el espectáculo de las muchedumbres urbanas, unas nociones, familiares entre varias otras, que deben destacarse y prestárseles la debida atención.

De acuerdo con Ribot, reconocer un recuerdo significa situarlo entre unos puntos de referencia. «Entiendo, dice, por punto de referencia, un acontecimiento, un estado de conciencia del que conocemos bastante bien la posición en el tiempo, es decir, su distanciamiento en relación con el presente, que nos permite medir los otros distanciamientos. Esos puntos de referencia son estados de conciencia que, por su intensidad, luchan mejor que otros contra el olvido, o que por su complejidad, son de tal naturaleza que suscitan muchas relaciones y aumentan las oportunidades de resurrección. Esos puntos de referencia no son escogidos arbitrariamente y se nos imponen.»[13] En consecuencia, es necesario que esos estados de conciencia se separen del resto de los otros recuerdos de un modo relativamente duradero: ¿Cómo no se reconocería que en su conjunto constituye igualmente un sistema de relaciones estables, y que no se pasa del uno al otro por azar, sino por una operación más o menos lógica semejante a un razonamiento? Sin duda, «esos estados de conciencia tienen un valor siempre relativo, se presentan por una hora, por un día, por una semana o por un mes; posteriormente, son colocados fuera de uso y caen en el olvido». Resta por saber para qué y para quién

13. Ribot, *op. cit.*, p. 37.

son relativos, y si ellos extraen todo su significado de los juicios subjetivos que podríamos tener sobre ellos. En ese sentido, Ribot ha expresado: «Ellos tienen en general un atributo puramente individual; algunos, sin embargo, son comunes a una familia, a una pequeña sociedad, a una nación». Pero, cuando intentamos tener una idea de esos puntos de referencia «individuales», distingue «diferentes series que responden, más o menos, a los diversos acontecimientos de los que nuestra vida dispone: ocupaciones habituales, eventos familiares, ocupaciones profesionales, investigaciones científicas, etc.». Esos acontecimientos definen nuestra situación, no solamente para nosotros, sino también para los otros, en diversos grupos. En tanto que miembros de esos grupos nos representamos a nosotros mismos y la mayor parte de esos puntos de referencia a los que nos referimos no son más que los acontecimientos resaltantes de sus vidas.

Sin lugar a dudas, debemos considerar la repercusión que esos acontecimientos han tenido en cada uno de nosotros. Un matrimonio o un duelo, un éxito o un fracaso en un examen, determinan en nuestra conciencia individual, sentimientos más o menos intensos. Puede suceder que unos acontecimientos sumamente íntimos pasen a un primer plano de nuestra memoria, y nos muestran los signos brillantes u oscuros que marcan las líneas divisorias fundamentales y los virajes decisivos de nuestra existencia. En ese sentido, existirían tantas series de puntos de referencia como individuos, al menos, si consideramos aquellos que son capaces de pensar y sentir por ellos mismos. Aun en este caso, reencontrar esos estados de conciencia requiere de la reflexión, como de haber reflexionado sobre ellos, y eso no es posible si no los ha vinculado a las divisiones fundamentales que valen también para los otros. Cuando Pascal habla de sus conversiones siempre indica con exactitud la fecha y recuerda el lugar donde se realizaron (el puente de Neuilly, etc.). Es menos frecuente, en razón de su aspecto sentimental que por sus consecuencias externas, que un acontecimiento de ese género se grabe en nuestro pensamiento. Por ejemplo, en efecto, ha sido la señal de una transformación profunda de nuestra personalidad: pero, de eso, nuestros amigos, los otros hombres, se han percatado del cambio de nuestra conducta. Es una fecha —también para

ellos— en la historia de sus relaciones con nosotros: el juicio que ellos tienen, en ese sentido, repercute sobre nuestro recuerdo y le transmite una permanencia y una cierta objetividad que no tendría sin su intervención. De una manera general, un acontecimiento interno de ese género llega a ser un punto de referencia para nosotros, sólo en la medida que lo situemos en relación con unos lugares y unas épocas que son unos puntos de referencia para el grupo.

Mostraremos un ejemplo de localización donde nos ha parecido que unos recuerdos afectivos, que parecían desempeñar un papel fundamental, eran en realidad ubicados y asumían todo su valor en el curso de una serie de reflexiones apoyadas en unos puntos de referencia colectivos (en el espacio y en el tiempo). «Me encuentro en Estrasburgo y próximamente debo partir para París, dado que formo parte de un jurado examinador. Estoy intentando recordar en qué sitio el año pasado para la misma fecha me había alojado para los mismos exámenes. ¿Me encontraba caminando en el barrio de los Gobelinos, donde se encuentra el piso de mi madre, o con mi mujer y mis hijos en casa de mis suegros, que se encuentra cerca de la calle de Rennes? Un recuerdo emerge: estaba desayunando una mañana, para ese entonces, en un café en los alrededores de la estación de Montparnasse. Estábamos en pleno verano; pero en esa hora matutina un viento fresco mueve el pabellón del café y crea la ilusión que el mar se encuentra próximo: el cielo se encuentra libre de nubes, los escaparates de las tiendas, un montón de adoquines, frutas en pequeñas carretas poseen las mismas tonalidades que una ciudad del Mediodía o de Argelia. Poco a poco se anima la calle, la gente va a su trabajo sin prisa, como para disfrutar más tiempo de ese frescor y de esa luz. El corazón se dilata, el espíritu se encuentra expectante. Es uno de esos escasos momentos, en este período de agotamiento y de preocupación, donde me sentía a mis anchas. ¿Será en razón de su carácter afectivo tan marcado que ese recuerdo quedó grabado en mí? En cualquier caso, es un punto de referencia individual, que me permite decir que en ese momento me encontraba en casa de mis suegros (cerca de la calle de Rennes) y que estaba solo, puesto que todo el mundo, incluida el ama de llaves, había partido, y no podía almorzar en casa. Mi mujer recuerda que, para ese

momento, A... se encontraba sumamente agotado, y toda la familia partió con él para Bretaña, y yo me quedé en París hasta que el concurso terminara. Pero, antes de la partida, ¿en dónde me alojaba? Otro recuerdo, también afectivo, un nuevo punto de referencia individual se presenta a mi espíritu. Una tarde, después de la cena, llegué a casa de mis suegros. Estaba cansado y me encontraba preocupado por la salud de A... Intenté distraerle, luego me fui hacia el balcón. Las grandes casas modernas que se construyeron en nuestro barrio mostraban sus masas sombrías, y me producían un efecto opresivo. Del quinto piso me sumergía en la estrecha calle como en un abismo de silencio y hastío. Enfrente se encontraba una ventana abierta que permitía ver en un comedor muy iluminado, un viejo señor de fisonomía desagradable que leía un periódico, solo frente a una mesa medio servida. Todo aquello que miraba era congruente con el momento de tristeza que me embargaba. En todo caso, recuerdo bien en estos momentos que, en ese periodo, almorzaba en casa de mi madre, que para ese entonces no había partido, y cada tarde visitaba a mis suegros donde me quedaba hasta la mañana siguiente.»

Sin embargo, ¿ha sido realmente de ese modo que mis pensamientos se han organizado? ¿Será cierto que de este periodo he conservado dos recuerdos sumamente vivaces, uno agradable, otro triste, que pude localizarlos «en el espacio» en los dos periodos de mi estadía en París, separados por la partida de toda mi familia? Sinceramente, no lo creo. Puesto que antes de evocar el recuerdo de ese desayuno matutino cerca de la estación de Montparnasse, me preguntaba si me hospedaba en casa de mis suegros, cerca de la calle Rennes. ¿No es, pues, la calle de Rennes, y la imagen de ese barrio lo que me permite acordarme de la estación de Montparnasse y de la terraza de café? No he reflexionado antes, o en ese momento, sobre lo anterior, con el calor que debía hacer para ese entonces, el sentimiento de alivio que tenía por la proximidad del fin de los exámenes, y la certeza de que me encontraría junto con los míos muy pronto al borde del mar. Es muy posible que todo ese conjunto de pensamientos que ubiqué por una operación puramente lógica, fuera lo que me permitió evocar ese recuerdo afectivo, y no a la inversa. Sucedió lo mismo cuando me preguntaba dónde me hospedé la primera vez; consideré dos

hipótesis: me hospedaba en casa de mi madre y almorzaba en casa de mis suegros, o a la inversa. En el segundo caso, llegaba hacia la tarde a casa de mis suegros. Debía encontrarme con A... y recordaba que estaba enfermo. Imaginaba el comedor, la ventana abierta, el balcón. Esta serie de representaciones familiares eran justamente el marco apropiado por el cual evocaba naturalmente el recuerdo de esa tarde en la que me encontraba sumamente triste. Es en ese momento que logré por una serie de razonamientos reconstruir un estado afectivo del que toda la sustancia era hecha, en realidad, de sus relaciones con otras circunstancias. Igualmente, es probable que pensara varias veces sobre todo aquello y que si, entre tantos recuerdos posibles de ese periodo, esos dos se destacaban con toda su fuerza, sería que por la reflexión ellos expresaban mucho mejor que los otros, las condiciones generales en las que me encontraba para ese entonces. Contrariamente, como ellos se encontraban el uno frente al otro en un punto de la encrucijada de esas series de reflexiones, contribuyeron a precisarlas. No obstante, no los habría evocado, si no poseyera los marcos que les han asegurado su supervivencia.

* * *

Si se duda en explicar de ese modo la localización de los recuerdos, y usualmente la memoria, se debe a que esos marcos parecen muy transparentes, muy esquemáticos, y las nociones con las que se les relacionan son poco numerosas, para que nos permitan captar en todos sus detalles nuestro pasado. ¿Cómo ubicar el emplazamiento de una aldea en un plano en el que no están señaladas las grandes ciudades? ¿Cómo dos grandes ciudades tan alejadas como París y Lyon, por ejemplo, nos permitirán recordar preferentemente una aldea entre otras tantas existentes? ¿Cómo, entre dos puntos de referencia en el tiempo, podemos localizar un determinado evento, a menos que evoquemos acaso otros acontecimientos hasta que encontremos uno entre ellos que se encuentre en proximidad con el primero?

Podría ser de ese modo, si entendemos por marco un sistema de algún modo estático de fechas y lugares, que nos lo

representaríamos en su conjunto cada vez que deseásemos localizar o recuperar un hecho. Aun admitiendo que la memoria puede dilatarse extraordinariamente, el número de puntos de referencia no se encontraría por ello menos limitado, sin relación con lo que debería ser para que podamos determinar inmediatamente el lugar y la fecha de un acontecimiento pasado. Bergson se dio cuenta cuando admitió que es la totalidad o la casi totalidad de los acontecimientos de nuestra vida lo que la memoria hace desfilar delante de nosotros, cuando buscamos uno de ellos, o su fecha. Sin embargo, no es necesario llegar hasta esos extremos. Entendemos por marco de la memoria, no solamente el conjunto de las nociones que podemos percibir en cada momento, puesto que ellas se encuentran más o menos en el campo de nuestra conciencia, sino todas aquellas en que se alcanza partiendo de éstas por una operación del espíritu análoga al simple razonamiento. Dependiendo de que se trate del periodo más reciente que venimos de recorrer, o de un tiempo más lejano, el número de hechos que se puede reencontrar de esta manera varía bastante. Existen, en otras palabras, marcos cuyos eslabones se encuentran más o menos cerrados, sea porque nos aproximemos o nos alejemos de la época actual.

En efecto, la memoria conserva con una extraña precisión los acontecimientos más recientes, los que sucedieron esta mañana, ayer o antes de ayer: puedo recuperar todos los detalles y las circunstancias; cuando se trata de un día muy próximo, soy capaz de reconstruir hora a hora, minuto a minuto, la sucesión de mis actos, de mis pensamientos y de mis impresiones. Si bien, a varios días de distancia, no sucede lo mismo: existen bastantes lagunas en mis recuerdos, y confusiones; algunas veces, parece todo desvanecerse o, quizás, las jornadas y las semanas no se diferencian: algunas hechos dominantes, algunas figuras características se separan solas sobre ese borroso fondo gris, con intervalos más o menos distantes; si recuerdo una sucesión de acontecimientos, será bajo una forma abreviada, sin que me sea posible revisar todos los términos que los conformaban o que los separaban como habría podido hacerlo si me lo hubiesen recordado al día siguiente.

Podrá señalarse que la percepción actual no es más que el último término de la serie cronológica de las imágenes más

recientes, y que es posible regresar por un movimiento continuo de pensamiento, del presente a esta parte del pasado que le es más próxima, del mismo modo que el telegrafista puede inmediatamente releer la parte de la banda donde está inscrita la sucesión de caracteres que la preceden, mientras otros continúan transcribiéndose. Sin embargo, ¿por qué se interrumpiría en un determinado instante y no en otro, y por qué la cinta parece romperse en un determinado momento? Si todas las imágenes permanecen en la memoria, dispuestas una después de la otra en el orden en que fueron constituidas, no existirían razones para que no se pueda indefinidamente regresar a ellas. Si no se logra es que esta comparación no es la más apropiada, y la posibilidad de recordar en todos sus detalles el pasado inmediato, sólo él, se explica de un modo distinto al de la simple subsistencia de los recuerdos.

Veámoslo desde otra perspectiva. Los marcos de los que hablamos, y que nos permitirían reconstruir nuestros recuerdos después de que ellos han desaparecido, no son exclusivamente individuales: son comunes a los hombres de un mismo grupo. Si, en consecuencia, se extienden a todos los acontecimientos recientes, si los incluyen todos, si se puede indistintamente tomar uno de ellos, no importa cual sea, como punto de referencia, si todos se encuentran en el mismo plano, es que el grupo en su conjunto los conserva y los hechos más recientes presentan todos una importancia más o menos equivalente para el grupo. Se puede entender la justeza de tales razones. Primeramente, como los grupos no tienen, en el espacio, más que una estabilidad relativa, como continuamente algunos de sus miembros se alejan de ellos, un hecho que atañe a un individuo interesa al grupo por un cierto periodo de tiempo, en cuanto los individuos se aproximen, y que el acto o el estado de un individuo interactúa o puede interactuar sobre la manera de ser y las actuaciones de los otros. Las transformaciones del grupo no son solamente el resultado de que se separe tal o cual de sus miembros: puesto que el rol y la situación de los individuos cambian sin cesar en una misma sociedad. Si un hecho se produce y determina una conmoción considerable en el estado perceptivo o afectivo de uno de los individuos. En tanto a sus consecuencias materiales como las repercusiones psíquicas de ese hecho, se hacen sentir en

el grupo, éste lo retiene y lo ubica favorablemente en el conjunto de sus representaciones. Cuando el acontecimiento considerado ha de cierto modo agotado su efecto social, el grupo se desinteresa y solamente cuenta para el individuo afectado. Un duelo reciente es, en ese sentido, un hecho social hasta el momento que otras preocupaciones más importantes requieren la atención del grupo. Cuando pasa cierto tiempo, el duelo sólo cuenta para el individuo afectado y se desvanece de la conciencia inmediata de la sociedad. También sucede con hechos mucho más triviales. Vengo de hacer un viaje y recuerdo con bastante fidelidad los rostros y las conversaciones de las personas que se encontraban conmigo en el vagón del tren y todos los incidentes del trayecto. En algunos días, la mayor parte de esos recuerdos caerán en el olvido junto a aquellos que los han precedido y que eran tan intrascendentes como los mencionados. Si ellos persisten en mi memoria por un breve tiempo, se debe a que mis compañeros y yo formamos una pequeña sociedad que ha sobrevivido a nuestra separación hasta el momento en que cada uno de nosotros se ha fusionado con otros grupos, e igualmente podemos reencontrarnos, conseguir amigos comunes en la ciudad a la que hemos llegado; hemos tanteado el terreno e intercambiado palabras: los días siguientes nuestros actos y nuestra conducta han podido modificarse; tanto ellos como nosotros tenemos todavía poderosas razones para comunicarnos por algún tiempo. Pensemos, en ese sentido, en la multitud de hechos individuales que registran cada día los periódicos y que serán rápida y completamente olvidados: si bien durante un día o algunas horas las noticias permanecerán en el espíritu de todos los miembros del grupo, apuntalados en un primer plano por la conciencia social en el mismo rango de acontecimientos mucho más importantes y menos recientes, tales como una guerra, una crisis política, un descubrimiento que transforma las costumbres, etc. Como apropiadamente expresó Ruskin, existen libros interesantes de leer para un determinado momento y que pierden rápidamente su interés y existen otros que pueden releerse todo el tiempo y a toda hora: «books for the hour, and books for all time». Advirtamos que no se le prestará menos atención y curiosidad en recorrer las páginas de un periódico que sumergirse

en la lectura de un libro de historia: sucede que en un momento, y por un breve periodo, los acontecimientos recogidos tanto en uno como en otro pueden condicionar nuestros actos, modificar nuestra situación y es significativo conocerlos con el mismo grado de importancia. Igualmente, en el caso de hechos recientes, la sociedad no posee suficientes criterios para clasificarlos por orden de importancia: los acoge y los retiene a todos; sin embargo, únicamente puede clasificarlos siguiendo el orden en que se fueron produciendo. Así, si el individuo retiene lo más fielmente posible toda la sucesión y el detalle de los acontecimientos presentes en los últimos días y en las últimas horas que viene de vivir, no se debe a que las imágenes correspondientes no han tenido el tiempo de alejarse de la conciencia, y de transitar en esa región del espíritu donde se conservarían, en estado inconsciente y fuera de todo contacto directo con nuestra voluntad, todos los recuerdos anteriores, es, más bien, porque todos esos acontecimientos se encuentran unidos por relaciones lógicas, que podemos transitar del uno al otro por una serie de razonamientos, como todas las veces que se trate de hechos que interesan al conjunto de nuestro grupo.

Estamos tan acostumbrados en oponer los hechos sensibles a las operaciones intelectuales que no percibimos de inmediato en qué conjunto de distinciones, clasificaciones, previsiones y perspectivas generales, es considerada y de algún modo delimitada toda percepción. En la medida que nuevos objetos se presentan, y que pasamos del uno al otro, continuamos, en ese momento, todo un trabajo de interpretación. En el curso de nuestras reflexiones, establecemos, en consecuencia, una cantidad de vínculos externos entre nuestras impresiones, y es lo que explica que, sin que las impresiones se reproduzcan, podemos revisar mentalmente las trazas relativamente durables que han dejado en nuestro espíritu. Qué sucede para que no podamos encontrar tan fácilmente nuestras reflexiones sobre las impresiones pasadas, a modo de hipótesis, ¿será qué las hemos sustituido por una serie de esquemas o de transcripciones intelectuales? Parece que nos encontráramos en presencia de la misma dificultad que teníamos antes, y que no hayamos ganado nada en reemplazar las imágenes por el marco de nuestras reflexiones. ¿Por qué, a una

cierta distancia del presente, ese marco parece interrumpirse, cuándo se sumerge en el pasado?

Resido en un determinado punto de la ciudad. Mis paseos cotidianos me conducen cada día a un barrio diferente, más o menos alejado: recorro todos los sitios de la ciudad y puedo dirigirme a donde quiera. Sin embargo, ¿por qué no puedo representarme de modo permanente sino vagamente el aspecto de las calles, de las casas, de los detalles de las tiendas, de las fachadas, etc.? ¿Será qué hasta ese momento podía orientarme por esas imágenes ordenadas y qué, más allá de ellas, me sitúo en relación con unos puntos de referencia cada vez más descontinuados, que, por una razón u otra, surgen de la masa indistinta de otras imágenes desapercibidas? Habitualmente recorro en todos los sentidos la región próxima a mi casa; y es por una serie de reflexiones que relacioné esas imágenes familiares de diferentes y muchas maneras, si bien puedo reconstruirlas de muchas maneras y también referirme a muchas otras. Situémonos ahora en el tiempo: parece que el caso sea muy distinto y, tal vez, opuesto al anterior. Los acontecimientos más próximos han tenido, sin lugar a dudas, menos oportunidades de reproducirse, mi pensamiento se ha referido mucho menos a los acontecimientos más inmediatos que a los acontecimientos más lejanos en el tiempo. Aunque las imágenes de las casas vecinas a mi habitación me resultan muy familiares: las restablezco en mi pensamiento cuando deseo, y en todos sus detalles, puedo reproducir la serie sucesiva de los hechos de ayer, así como la sucesión de las casas, fachadas y tiendas de mi calle. Al contrario, para recuperar los acontecimientos más lejanos en los que he tenido muchas ocasiones de pensar, debo relacionarme con unos puntos de referencia en el tiempo que se han separado de la masa desapercibida de los otros acontecimientos.

Se dirá que confundimos la vivacidad de las imágenes y su familiaridad. Cuando mentalmente reproduzco la imagen de la calle que usualmente atravieso, sustituyo los objetos con un esquema donde todas las particularidades que me interesan se encuentran incluidas, pero no es del todo equivalente a la sensación nacida en mí la primera vez que yo las percibí. Ese esquema es incoloro y sin vida: al contrario, la imagen de tal monumento que sólo observé una vez reaparece con su fres-

cura inicial, y equivale a la sensación. La noción de la calle vecina me resulta muy familiar, pero es solamente una noción. La imagen del monumento distante lo es menos, aunque es una imagen intensa. Se trata, pues, de acontecimientos más o menos distantes en el tiempo: los más cercanos no han tenido la oportunidad de ser usualmente evocados y sólo cuando los reconsideramos, sacuden muy intensamente nuestra imaginación. Pero no nos son tan familiares como los recuerdos más antiguos: éstos han sido evocados varias veces en la memoria y, si bien han perdido una parte de su contenido original, son menos intensos, pero más nítidos, más «maleables» y resultan más familiares. En ambos casos se encontrarían las mismas condiciones y las mismas leyes.

No nos parece, sin embargo, que un acontecimiento o una figura dejan en nuestra memoria una imagen más intensa, y que se reproduce con mayor fidelidad cuando se la ha visto una vez, que cuando se la ha visto varias veces o que la hemos frecuentemente recordado. Puede suceder que el marco que permitiría reconstruirla (marco de reflexiones, y de determinaciones objetivas) es más reducido, y la imagen reconstruida parece mucho más rica, pletórica en virtualidades que en contenido real: es una imagen que depende de nosotros su idealización, dado que ella ciertamente tiene poco contenido; podemos proyectar sobre ella, hacer entrar en su marco tal abundancia de detalles prestados a nuestras sensaciones o a otras de nuestras imágenes, e incluso concederle rasgos contradictorios, y en ese caso ella no tendría ninguna realidad. Además, no es cierto que las imágenes sean menos intensas cuando han sido frecuentemente reproducidas, y que ellas pierden en contenido aquello que ganan en precisión. Sin duda, cuando nos encontramos frecuentemente en presencia del mismo objeto, puede suceder que le prestemos menos atención porque nuestra curiosidad disminuye. Pero no se desprende de lo anterior que, cuando pensemos en él, no seamos capaces de reproducirlo en todos sus detalles, y de evocar una imagen equivalente a la del objeto mismo. No está demás decir que un pintor que ha contemplado minuciosamente cada parte del cuadro que ha acabado, tiene de él una visión menos matizada y más incompleta que cualquier persona que lo haya observado por algunos segundos. De lo que hasta al presente

hemos visto muy superficialmente, nos queda que muy poca cosa.[14] Se ha sugerido que una nueva impresión, inesperada, y que no se reproduce, deja un recuerdo más vivo y detallado, porque corresponde a un hecho singular. ¿Será debido a que es una impresión singular? ¿No será acaso, porque nos interesa y ha provocado en nosotros tal cantidad de reflexiones que la conservamos? Cuando llegamos por primera vez a una ciudad, examinamos con una atención aguzada por la curiosidad las casas, los monumentos, etc. En ese sentido, conservamos de ellos un recuerdo mucho más cercano que si estuviéramos viviendo desde hace tiempo sin observar con cuidado aquello que nos rodea. De todos modos, una observación prolongada con todas las reflexiones que la acompañan, equivale innegablemente a una percepción renovada: no es el caso de una percepción singular, de un acontecimiento que solamente ha ocupado un instante. Finalmente, si se define la familiaridad de un recuerdo por la facultad que tendríamos de reproducirlo voluntariamente: ¿Cómo podemos contradecir que los acontecimientos más recientes se nos presentan a la mente bajo esa forma? Sin duda, los recuerdos con los que se relacionan son indiscutiblemente los más vivos y los más cercanos.

Debemos insistir en ese último punto y regresar a la pregunta planteada. ¿Cómo puede ser que los recuerdos recientes sean los más familiares, si reproducen acontecimientos que han tenido lugar una sola vez, y a los que parece que hayamos tenido menos oportunidades de pensar en ellos que en los acontecimientos más lejanos? En realidad, los acontecimientos más cercanos no se han reproducido: sin embargo, ocurre lo mismo con los acontecimientos más lejanos. Queda por saber si no los hemos revisado y si no los hemos considerado más preferente y frecuentemente que a éstos.

Existen todas las razones para creer que, sin evocar nuevamente los recuerdos más recientes, podríamos regresar sobre

14. Al contrario de Bergson, Butler expresa que: «si bien nos figuramos que recordamos casi todos los detalles de una impresión inesperada, en realidad recordamos muchísimo menos [en el sentido de que nos acordamos de menos detalles de esta impresión] de lo que creemos». Y subraya el punto de la «pobreza de detalles» con la que recordamos. A menos que se trate de una impresión «que nos afecte» por las reflexiones que nos provoca, y no de una impresión simple que encierra unos pocos detalles secundarios. *Ibíd.*, pp. 148-149.

algunas reflexiones que los han acompañado. Cada vez que colocamos una de nuestras impresiones en el marco de nuestras presentes ideas, el marco transforma la impresión, pero a su vez la impresión modifica al marco. Es un espacio inédito y un nuevo momento que se agregan a nuestro tiempo y espacio, es un nuevo aspecto de nuestro grupo el que nos lo permite percibir desde una perspectiva diferente. Lo que conduce a un trabajo de adaptación permanente que nos obliga, en la circunstancia de cada acontecimiento, a regresar sobre el conjunto de nociones elaboradas de acontecimientos pasados. Si se tratara de pasar simplemente de un hecho antecedente a un hecho posterior, podríamos estar permanentemente en el momento presente y únicamente en él. Pero en realidad pasamos continuamente de un marco a otro, que difiere muy poco del marco precedente, pero en qué reside esa diferencia: reside en que debemos representarnos una vez más casi todos los elementos de ese marco, como todo cambio, por mínimo que sea, modifica las relaciones del elemento transformado con todos los otros. Es así que en el momento de un encuentro, de un paseo, de una lectura que hago en el día de hoy, pienso en lo realizado esta mañana o en el día de ayer, para establecer su lugar en el tiempo; pienso una vez más en otros sitios donde había estado estos últimos días, para situarlos en relación con aquellos donde me encontraba, o bien donde resido en la actualidad; y me represento a los amigos que he visto, las personas que encontré en las calles, y los asuntos que interesan a los grupos más o menos extensos, de los que hemos hablado, de los que tengo información o he visto de las cosas en que se ocupaban en estos últimos tiempos, para formarme justamente una idea más precisa del alcance actual de los propósitos que nos ocupan y del artículo o del libro que tengo bajo mis ojos. Aparte de esos recuerdos recientes, soy consciente de que existen muchos otros en el mismo periodo, y sé también que aquellos me permitirían reencontrarlos, como cuando uno revisa rápidamente los principales términos de un razonamiento matemático un poco extenso, se sabe que a partir de cada uno de ellos pueden inferirse muchos otros que se encuentran en el mismo encadenamiento de ideas. Así se explica que nuestro pensamiento examine sin cesar los acontecimientos del periodo más reciente, o de los que hemos tenido al menos la sospecha de que el pensa-

miento se les aproxima en cada momento, y que de él dependerá reproducirlos. Así se explica que los acontecimientos más recientes sean también, en ese sentido, los más familiares.

Si las imágenes más próximas en el tiempo están íntimamente relacionadas hasta ese punto, ocurre lo mismo con aquellas que forman una serie continua, en el espacio, alrededor de nosotros. Y no sucede porque la cercanía en el tiempo o en el espacio actuaría como si fuese una fuerza de atracción, es más bien que corrientemente la cercanía en el tiempo o en el espacio expresa una solidaridad mucho más estrecha. Los hombres y los objetos que hemos visto últimamente, aquellos que nos rodean, que viven y se encuentran en los alrededores, forman con nosotros al menos una sociedad pasajera. Actúan o pueden actuar sobre nosotros como también podemos hacerlo con ellos y forman también parte de nuestras preocupaciones cotidianas. Es por esa razón que recordamos bastante bien el pasado más reciente, a pesar de las rupturas de equilibrio inesperadas y los bruscos cambios de orientación que interrumpen la continuidad de la vida social. Al día siguiente de un duelo familiar, de una declaración de guerra de una nación, el campo de nuestros pensamientos y reflexiones se desplaza sin la menor duda; sin embargo, no por ello somos menos capaces de evocar las imágenes de los días precedentes y de revisarlas una a una de un modo continuo. No importa cuál sea la gravedad de la crisis por la que atraviesa una sociedad, los hombres siguen encontrándose, se reproducen, las familias no se disuelven. La destrucción y dispersión de una sociedad no impide que sus miembros actúen como si todavía perteneciesen a ella, siempre y cuando subsista la última presión que hayan recibido de ella: si bien, la última presión es la más reciente. Para que fuese de otra manera sería necesario que desapareciera un día la sociedad, para reaparecer nuevamente bajo una forma diferente, y que uno de sus miembros muriera bajo un determinado modo de vida para renacer en otro totalmente distinto. Así se explica que los últimos recuerdos que desaparecen sean aquellos que en cada momento forman la trama más sólida de nuestro pensamiento, sean aquellos que, posiblemente en la distancia, nos parecen los más insignificantes y, sin embargo, no lo eran cuando se encontraban próximos a nosotros.

Si los recuerdos más recientes permanecen algún tiempo en la mente, si la memoria no los selecciona, es que no nos interesan todos por las mismas razones. Algunos —aparentemente— no tienen relación alguna con el curso actual de nuestros pensamientos: son los casos del vestido y la fisonomía de las personas que no conozco y que me las encuentro casualmente, la conversación con un extraño, comentarios sobre temas que no me atañen y que percibo al transitar en la calle, en una oficina o que escucho distraídamente en un salón. Otros responden a preocupaciones latentes, necesidades o curiosidades que se manifiestan por instantes, y que no se encuentran en el primer plano de mi consciencia: por ejemplo, veo en una tienda frutas o no importa qué comestible, y prometo regresar otro día para comprarlos. Un espectáculo cómico mantiene mi interés, un voluminoso caballo atado al lado de un pequeño asno, una pancarta curiosa, un disfraz grotesco: pensé en contárselo a mis hijos para que se diviertan. Recibo una carta donde se pretende que forme parte de una sociedad que desconozco: se trata de una obra social, de una organización política o científica; no estoy dispuesto a adherirme, si bien ese género de actividad me interesa, recuerdo que algo he leído sobre el tema y lo pensaré cuando tenga tiempo. Pues bien, en medio de esos hechos insignificantes o secundarios de esos últimos días, hemos conservado algunos recuerdos que tienen para nosotros mucho más importancia que todos aquellos: por ejemplo, tuve noticias de mi familia o de amigos cuyas vidas están estrechamente unidas a la mía; realicé una tarea preparada tiempo atrás, logré un resultado esperado desde hace mucho tiempo, me sentí desconsolado, etc. Entre esas diversas categorías de hechos podría creerse que no existe una medida común. No obstante, puede suceder que los menos importantes nos hagan olvidar a los otros, y nos distraigan momentáneamente: por ejemplo, salimos de un cuarto de enfermos, nos encontramos tristes o desesperados y, sin embargo, el movimiento de las calles, la preocupación de evitar ser atropellados, las noticias de los periódicos a grandes titulares, se graban en nuestra memoria al lado de las imágenes dolorosas que nos atormentan, se encuentran casi en el mismo plano. Esta trivial apariencia oculta una convicción bien fundada: es que ninguno de los hechos que se producen a

nuestro alrededor pueden dejar de sernos indiferente, en tanto no sepamos qué consecuencias tendrán para nosotros. Éstas, sin duda, se hacen ver rápidamente, no pasará mucho tiempo para que los recuerdos sean fijados: lo más usual es que nos demos cuenta en unas horas, en uno o dos días, de que no tenemos nada que temer. Pero, en el momento que los hechos se producen, todo es posible, podemos esperar cualquier cosa. Así que cuando una asamblea parlamentaria se reúne la primera vez, todo lo que ocupa las primeras sesiones, todos los puntos discutidos, todas las intervenciones tienen importancia, e igualmente todos los diputados, cada uno tomado individualmente, despiertan interés: por el motivo de que no se sabe qué cuestiones serán prioritarias, ni cuáles de sus miembros se distinguirán del resto por su sentido político, su elocuencia o simplemente por su originalidad. De hecho, los ejemplos expuestos pueden cambiar alguna vez de casilla: puede suceder que por casualidad en el curso de una conversación banal con desconocidos, hechos de tal naturaleza contribuyan a modificar mis proyectos más enraizados, mis sentimientos más profundos; un comerciante o un especulador encontrará, observando los estantes, una idea que los enriquecerá; un artista, un escritor, al observar algo que le divierta o le conmueva, podrá extraer elementos para un estudio, un cuadro, una caricatura o una novela. De ese modo se rompe o se renueva sin cesar el curso de nuestros intereses. De la impresión que deja en nosotros el pasado inmediato, se encontraría una imagen bastante apropiada en esas novelas donde el autor registra y describe minuciosamente todas nuestras reflexiones en el curso de una fiesta mundana, o en el curso de acontecimientos espaciados por algunos días, aunque los hechos principales se encuentren ahogados y sumergidos en tal cantidad de pensamientos accesorios y parasitarios, perdiéndose en cada instante el hilo conductor de la historia principal, reconociendo que exista alguno.

Si el conjunto de los recuerdos recientes, o posiblemente de los pensamientos que se les relacionan, constituyen un marco que se rehace y se desarticula permanentemente, se debe a que en la medida en que nos sumergimos profundamente en ese pasado inmediato, nos aproximamos al límite por encima del cual nuestras reflexiones, en lugar de condu-

cirnos al presente, nos desvían de él, y cesan de vincularse estrechamente con nuestras preocupaciones actuales. De los hechos observados hace algunos días, o bien aproveché los que me interesaban, o bien estoy convencido de que no hay nada en ellos que resulte de mi interés. Pero este abandono progresivo no se produce de la misma manera y a igual distancia en todas las direcciones. La cercanía en el tiempo, lo hemos dicho, interviene aquí en cuanto expresa la unidad de un periodo o de una situación de la sociedad. Sin embargo, formamos parte simultáneamente de varios grupos, y es menester decirlo: cuando más profundamente estemos vinculados con ellos, somos más capaces —como si se tratase de recuerdos más recientes— de sumergirnos en lo más profundo en un movimiento continuo hacia su pasado. El marco del que hemos hablado hasta este momento, además de sus transformaciones perennes, expresión de un desplazamiento tenido en el presente, debe pues adaptarse de modo duradero a esos marcos más estrechos pero a su vez más amplios, de la misma manera que en la comunidad más amplia y cambiante que constituyen a nuestro alrededor todos aquellos con los que nos encontramos o podemos encontrarnos, y que están comprometidos con grupos más restringidos y mucho más estables: amigos, compañeros de trabajo, hombres de las mismas creencias, miembros de una misma clase, habitantes de una misma aldea, familia ampliada, familia nuclear, sin olvidar la sociedad original que cada individuo constituye y de alguna manera lleva consigo mismo.

En las ciudades los hombres que se cruzan se ignoran la mayoría de las veces. La masa humana que se desplaza en las calles de nuestras grandes ciudades representa una sociedad desintegrada y un poco «mecanizada». Las imágenes de las calles se deslizan sobre nosotros sin dejar rastros permanentes, sucede lo mismo con la mayor parte de nuestras impresiones o recuerdos que no se vinculan con la parte más importante de nuestra vida social. Ésta supone la existencia de grupos permanentes de los cuales hemos sido o somos parte integrante, sea porque nos vinculamos por intervalos más o menos distantes, sea porque nos adherimos a ellos de modo permanente. Recuperamos y definimos el pasado de esos grupos, los acontecimientos y las personas, puesto que parece que

nuestro pensamiento orienta constantemente cada uno de sus aspectos. Pensemos en una casa construida en medio de un parque: en los alrededores las alamedas se bifurcan, se entrecruzan, zigzaguean, y todas conducen aproximadamente al mismo sitio; algo parecido sucede con nuestras reflexiones sobre los acontecimientos más recientes que se desvían muy poco del presente y no nos arrastran muy lejos; imaginemos, entonces, que la casa sea el punto de partida o la encrucijada de varios caminos que conducen de una localidad a otra, de una a otra ciudad: esos grandes caminos atraviesan la red de alamedas sin modificar su orientación: si los seguimos nos conducirán cada vez más lejos; inclusive, podemos imaginar en los alrededores de la casa unos claros que permiten percibir entre los árboles, más allá de un parque, e incluso más allá de otros parques, bosques y colinas, una parte de esos caminos o de otros que hemos tomado hace algún tiempo y que forman parte del mismo medio. En consecuencia, la sucesión de nuestros recuerdos familiares, la historia de nuestras viejas y recientes relaciones con cualquiera de nuestros amigos en el presente, los grupos de imágenes sucesivas que dibujan las grandes líneas de nuestra actividad incesante y las corrientes de nuestra vida emotiva o amorosa, atraviesan la capa superficial de los recuerdos recientes, y nos conducen por una vía directa, es decir, por una sucesión de reflexiones que en la masa de los diferentes recuerdos forman un sistema mejor ensamblado y de cierto modo más rígido, en las regiones más alejadas del pasado. Cuando —por otra parte— expresamos que esas vías son directas, entendemos que ellas atraviesan regiones, valles y montañas, sin extraviarse, sin perder el camino, sin seguir todas las sinuosidades, ni envolver todos los pliegues que ameritan ser vistos: extendidas de un extremo a otro, de alguna manera nos transportan por encima de lo que se encuentra en el intervalo: nuestra atención se concentra únicamente en los emplazamientos que ellas juntan. En otros términos, la memoria, cuando se aplica no solamente al pasado inmediato, sino, por ejemplo, a nuestro pasado familiar, no reproduce todo el detalle de los acontecimientos y de las imágenes, y no desfila ante una sucesión continua de imágenes yuxtapuestas en el tiempo. Mientras que —lo hemos visto— los hechos del pasado inmediato nos parecen todos im-

portantes, siempre y cuando no nos alejemos demasiado en el tiempo, existen épocas, sucesos, fechas, personas que la familia coloca en el primer plano de su historia y que los impone con mayor fuerza a sus miembros. Así se constituyen otros marcos, muy distintos de los precedentes, en el sentido de que no comprenden más que un número limitado de hechos sobresalientes, separados por unos intervalos cada vez más espaciados, y que se asemejan, sin embargo, en lo siguiente: son el resultado de que la memoria de los hombres depende de los grupos que la rodean y de las ideas e imágenes en las que los grupos tienen el mayor interés.

* * *

En resumen, como Bergson ha observado, no es casual que, cuando buscamos el lugar de un recuerdo en el pasado, nos aproximemos a ciertos recuerdos cercanos que lo rodean y que permitirían localizarlo. Aunque tampoco es necesario suponer que tengamos que evocar todos los recuerdos para reproducir todos los acontecimientos y todas las imágenes de ese pasado, hasta que los podamos ubicar. El mismo Bergson ha mencionado esos «recuerdos dominantes» que jalonan el tiempo pasado, como otros tantos soportes sobre los cuales descansarían todos los demás, donde se pasaría revista uno por uno a la sucesión de todos ellos hasta encontrar aquel que nos interesa. No obstante, en su pensamiento no constituyen con exactitud puntos de referencia esos recuerdos dominantes. Contribuyen preferiblemente a determinar la amplitud o la intensidad de los recuerdos que debemos evocar para que reaparezca el recuerdo buscado. Todo sucede como si, intentando encontrar una ciudad y su emplazamiento, tomásemos sucesivamente planos de una escala cada vez mayor hasta poder ubicarla en uno de ellos. Justamente eso es lo que Bergson entiende por la expansión o la dilatación de la memoria. Los recuerdos dominantes corresponderían a ciertas ciudades distintivas por su tamaño y por el número de sus habitantes, y nos permitirían distinguir las diferentes escalas, si bien tendríamos la certeza de encontrar en el mismo plano, junto con ellas, otras ciudades cercanas de una importancia equivalente. A eso se limitaría su función. Si no fuese sufi-

ciente evocar esas ciudades distintivas para descubrir aquella que buscamos, bastaría también que nuestra atención se fijara en ellas y en las relaciones que puedan tener con la ciudad buscada; sin embargo, sería inútil reproducir al mismo tiempo todas las otras, es decir, observar el plano y reproducir todo eso que contiene.

Pero nos parece que ese método aportaría mucho y poco a la vez. Por una parte, supone que a propósito de un recuerdo hace falta reproducir todos los otros recuerdos de la misma condición, o más exactamente, todos los recuerdos correspondientes a los acontecimientos que en el pasado tuvieron la misma importancia. Pero, lo hemos visto, de una cantidad de hechos y de imágenes que, en otro momento, nos parecieron todos importantes, la mayor parte de ellos desaparecieron tan precipitadamente, que hoy no sea ya posible recordarlos, por medio de nuestras ideas y percepciones del presente. ¿Es eso una ilusión? ¿Esos recuerdos subsisten en un segundo plano de la memoria? Por más numerosos que sean los recuerdos que desfilan por nuestra mente, en el momento que buscamos uno que se oculta, sabemos que son muchos menos que aquellos que teníamos presentes en el pasado, entonces ellos formaban parte de nuestro pasado inmediato. ¿En realidad, se argumentará que se trata de unos recuerdos que parecían para ese entonces los más importantes? Sucede que los consideramos desde el punto de vista del presente. Entonces, no es más el pasado en su totalidad que ejerce en nosotros tal presión con la intención de penetrar en nuestra consciencia. No es más la secuencia cronológica de los estados pasados la que reproduciría exactamente los acontecimientos de otro tiempo, únicamente son aquellos recuerdos de entre ellos los que corresponden a nuestras preocupaciones actuales, que pueden reaparecer. La razón de su reaparición no está en los mismos recuerdos, sino a su relación con nuestras ideas y percepciones del presente: no partimos pues de ellos, sino de esas relaciones.

Por lo demás, ese método no sería suficiente, puesto que no permitiría ubicar el lugar de un recuerdo. En efecto, se intenta buscar ese recuerdo en una determinada región del pasado. Pero, ¿por qué en esa región y no en otra cualquiera? ¿Por qué en una determinada sección del plano a pequeña o gran escala y no en otra cualquiera? ¿Escogimos por casuali-

dad esta sección? Aceptemos que metódicamente pasamos de planos menos detallados a otros muchos más complejos; cuanto más los planos crecen en tamaño y las ciudades se multiplican, nos encontraremos más perdidos. ¿Cuáles serían los motivos que nuestro punto de partida sea una ciudad conocida, un recuerdo dominante preferentemente a otros? ¿Por qué a partir de ella nos orientaríamos en un plano en una determinada dirección y no en otra? Si no quisiéramos proceder azarosamente, tendríamos que tener anticipadamente en el espíritu alguna noción general de las relaciones existentes entre el recuerdo buscado y los otros, aparte de que tendríamos que reflexionar sobre esas relaciones. ¿Por qué es tan dificultoso encontrar una persona en las calles de una ciudad? Es por la condición cambiante de la muchedumbre que se encuentra en las calles, es que las unidades que la componen se desplazan permanentemente y no existe una relación definida y estable entre esta persona y ninguna de esas unidades. Tendría que tener el tiempo y la posibilidad de observar una por una a todas las personas de esa ciudad, o al menos aquellas que por su talla, vestido, etc., se asemejan a la que buscamos. Tendría mayores posibilidades de encontrarla si visito los hoteles en los que pudo alojarse, el correo, los museos, etc., dado que existen razones de que se encuentre en aquellos lugares donde la he visto. Reflexionemos un poco más sobre el ejemplo que hemos dado, la búsqueda de una pequeña ciudad en un plano lleno de detalles: se comprenderá que, en numerosos casos, si la encontramos, no será porque descubramos su nombre extraviado entre muchos otros: es a consecuencia de una serie de observaciones y de atar cabos por diversos medios, que se ha determinado el sitio preciso, donde debía estar y en el que se estaba en la capacidad de indicar su emplazamiento, aun sin leer su nombre.

Por ejemplo, en lugar de un plano muy detallado, puedo tener a mi disposición varios planos muy esquemáticos de una región; en uno se observan los ríos y las cadenas montañosas; en el otro se muestra la división en departamentos y provincias; un tercero señala la red de ferrocarriles y las principales estaciones. Si sé que una determinada ciudad se encuentra en una gran división administrativa, próxima a una determinada línea ferroviaria, cercana a tal río, localizaría de modo muy

aproximado su emplazamiento. Si bien nos parece que, en general, la memoria no procede de esa manera. Ella dispone de marcos bastante simples y a los que se refiere tan frecuentemente, para que pueda decirse que los lleva siempre consigo. En cualquier caso, puede reconstruirlos en todo momento, puesto que están compuestos de nociones que intervienen continuamente en su pensamiento y en el de los otros, y que se le imponen con la misma autoridad que las formas del lenguaje.

Para localizar un recuerdo, falta, en definitiva, vincularlo a un conjunto de otros recuerdos de los que se conoce su ubicación en el tiempo. Los psicólogos asociacionistas han sostenido que, para lograr esa aproximación, no hay más que evocar, partiendo de ese recuerdo, todos aquellos recuerdos que han estado con él cercanos en el espacio y en el tiempo. A lo que se ha objetado que no se puede pensar en una relación de proximidad entre dos términos, si previamente no se los ha conocido; lo que conduce a pensar que la atención puede orientarse, desde ese momento, en esos dos términos como entre tantos otros, y no es posible localizar un recuerdo, si la sucesión cronológica de los términos de los que forma parte no se manifiesta ante nosotros. Sin embargo, hemos visto que lo que los aproxima de los recuerdos más recientes no es que son contiguos en el tiempo, es que forman parte de un conjunto de pensamientos comunes a un grupo, al grupo de hombres con los cuales nos encontramos relacionados para ese momento, o nos habíamos relacionado el día o los días precedentes. Es suficiente pues para evocarlos, asumir el punto de vista del grupo, asumir sus intereses y seguir la orientación de sus reflexiones. Ocurre lo mismo cuando intentamos localizar viejos recuerdos. Debemos situarlos en un conjunto de recuerdos comunes a otros grupos, grupos más restringidos y más durables, tales como los de nuestra familia. Para evocar este conjunto parece suficiente que asumamos la actitud común a los miembros de ese grupo, y que nuestra atención se oriente sobre los recuerdos que se encuentren en el primer plano de su pensamiento, y a los que se encuentra acostumbrado por una lógica que le es propia y le permite encontrar o reconstruir todos sus recuerdos. No existe diferencia, en este sentido, entre los recuerdos recientes y los recuerdos más lejanos. No podemos hablar aquí de asociación por semejanza,

sólo en el caso de los recuerdos recientes podemos hablar de asociación por aproximación. Indudablemente, los recuerdos familiares se asemejan porque se vinculan a una misma familia, pero se diferencian en muchos otros aspectos. La semejanza es, en ese caso, el signo de una comunidad de intereses y de pensamientos. No es porque sean semejantes que pueden evocarse todos al mismo tiempo. Es a causa de que un mismo grupo tiene interés en ellos, y es capaz de evocarlos al mismo tiempo, lo que los hace semejantes.

El hecho de que los psicólogos hayan pensado en otras teorías para explicar la localización de los recuerdos, procede de que los hombres pertenecen al mismo tiempo a numerosos grupos diferentes, como el recuerdo de un mismo hecho puede presentarse en varios marcos, que dependen de memorias colectivas diferentes. Los psicólogos, cuando estudian al individuo, han constatado que los recuerdos pueden asociarse, en su pensamiento, de numerosas maneras. Una vez que han clasificado, de acuerdo a los criterios de semejanza o de contigüidad, esas asociaciones en grupos más amplios, clasificación que no constituye, por lo demás, una explicación. Si bien han explicado la diversidad de los individuos por la diversidad de las asociaciones, como consecuencia de sus disposiciones fisiológicas o adquiridas: hipótesis bastante complicada, difícilmente verificable, que nos desvía del campo de la psicología, y que no es más que una constatación de hechos de experiencia. En realidad, si es cierto que los recuerdos se presentan bajo forma de sistemas, es porque se encuentran asociados en el espíritu que ellos rememoran, y que los unos permiten reconstruir a los otros. Aunque esos diversos modos de asociación de los recuerdos son el resultado de los diversos modos que tienen los hombres de asociarse. Se puede comprender cada uno de los recuerdos, tal cómo se presenta en el pensamiento individual, si se le reubica en el pensamiento del grupo correspondiente. Se comprende bien cuál es su fuerza relativa, y cómo se combinan en el pensamiento individual, vinculando al individuo con los diversos grupos de los que simultáneamente forma parte.

Indudablemente, cada uno de nosotros, siguiendo un temperamento particular y por las circunstancias de su vida, tiene una memoria que no tiene equivalentes con ninguna otra.

La memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo, como de toda impresión y de todo hecho, inclusive en lo que es aparentemente más íntimo, se conserva un recuerdo duradero en la medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir, se le ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social. En efecto, no se puede reflexionar sobre los acontecimientos de su pasado sin razonar sobre ellos; si bien, razonar es vincular en un mismo sistema de ideas nuestras opiniones y las de nuestro entorno; es observar en eso que surge una aplicación particular de hechos de los que el pensamiento social nos recuerda en todo momento el sentido y el alcance que tienen para él. De ese modo los marcos de la memoria colectiva conservan y vinculan unos con otros nuestros recuerdos más íntimos. No es necesario que el grupo los conozca. Bastaría que podamos considerarlos mucho más que desde afuera, es decir, colocándonos en el lugar de los otros y, para reencontrarlos, debíamos seguir el mismo camino que en nuestro lugar ellos habrían seguido.

CAPÍTULO V

LA MEMORIA COLECTIVA DE LA FAMILIA

A menudo, en las páginas precedentes ha sido tema de discusión la memoria colectiva y sus marcos, sin que se la haya estudiado desde el punto de vista del grupo o de los grupos en los que ella desempeñaría una de las funciones más importantes. Nos hemos contentado hasta aquí con observar y señalar todo lo que de social entra en los recuerdos individuales, es decir en aquellos donde cada hombre reencuentra su propio pasado y cree muchas veces no reencontrar nada más que eso. Ahora que hemos reconocido hasta qué punto el individuo está, en este aspecto como en muchos otros, en situación de dependencia con la sociedad, es natural que consideremos el mismo grupo como capaz de recordar, y que atribuyamos una memoria a la familia, por ejemplo, del mismo modo que a cualquier otro conjunto colectivo.

Ésta no es una simple metáfora. Los recuerdos de familia se desarrollan, a decir verdad, en muchos terrenos diferentes, en las conciencias de los diversos miembros del grupo doméstico: aun cuando están juntos, con mayor razón cuando la vida los mantiene alejados, cada cual se acuerda a su manera del pasado familiar común. Esas conciencias siguen siendo impenetrables en ciertos aspectos entre ellas, aunque solamente en algunos aspectos. A pesar de las distancias que interponen entre ellos la oposición de los temperamentos y la variedad de las circunstancias, del hecho de que han estado confundidos en la misma vida cotidiana, y que entre ellos hay intercambios continuos de impresiones y opiniones, han estrechado vínculos de los que sienten a veces muy intensamente la resis-

tencia cuando más se esfuerzan por romperlos; los miembros de una familia se dan cuenta que en ellos los pensamientos de los demás han hecho crecer ramificaciones que no se pueden seguir y de los que no se puede comprender la representación, en su conjunto, sino con la condición de aproximar todos esos pensamientos y, en cierto modo, reunirles. Un niño, en una clase escolar, es como una unidad humana completa, en tanto que se le considere desde el punto de vista de la escuela; el mismo niño, si piensa en sus padres, pero sin abandonar el medio escolar, habla a sus compañeros o a su maestro de su familia, de su casa, no aparece ya sino como una parte y un fragmento separado de un todo; es que sus gestos y sus palabras de escolar concuerdan muy bien, en tanto se encuentre en aquel lugar, con el marco de la escuela, que se le identifica con la escuela misma; pero no se le identifica con su familia, ya que se encuentra alejado de ella, pues los pensamientos que le conducen a sus padres y que puede expresar no encuentran un punto de apoyo en la escuela: nadie los comprende, nadie puede completarlos; y, ciertamente, no son suficientes.

Si nos quedásemos en la memoria individual, no comprenderíamos sobre todo que los recuerdos de familia reproducen nada más que las circunstancias en las que hemos estado en contacto con tal o cual de nuestros parientes. Continuos o intermitentes, esos acercamientos darían lugar a impresiones sucesivas, de las que cada una sin duda puede durar y permanecer igual a sí misma durante un período más o menos largo, pero que no tendrían otra estabilidad que aquella que les comunicaría la conciencia individual que las experimenta. Por otra parte, puesto que en un grupo de individuos siempre hay algunos que cambian, el aspecto del conjunto también cambiaría sin cesar para cada una de sus partes. Los recuerdos familiares se reducirían así a una cadena de cuadros sucesivos: ellos reflejarían antes que todo las variaciones de sentimiento o de pensamiento de los que componen el grupo doméstico. La familia obedecería al impulso de sus miembros, y les seguiría en sus acciones. Su vida transcurriría como la de ellos, en su mismo tiempo, y las tradiciones de familia no durarían más de lo que podría convenirles.

Pero nada de esto es así. De cualquier manera que se entra en una familia, por nacimiento, por matrimonio o de otro modo,

se pasa a formar parte de un grupo donde no son nuestros sentimientos personales sino, antes bien, reglas y costumbres que no dependen de nosotros y que existían mucho antes que nosotros las que fijan nuestro lugar. Es algo que sentimos muy bien, y no confundimos nuestras impresiones y reacciones afectivas en presencia de los nuestros, y los pensamientos y sentimientos que ellos nos imponen. «Se necesita distinguir radicalmente de la familia, ha dicho Durkheim, el acercamiento de seres unidos por un vínculo psicológico, de donde derivan sentimientos psicológicos individuales que encontramos también en los animales.»[1] ¿Se dirá que los sentimientos que tenemos para con nuestros padres se explican por relaciones de consanguinidad, relaciones individuales, si bien ellos mismos serían sentimientos individuales? Sin embargo, el niño, en quien esos sentimientos se forman y se manifiestan con tanta intensidad, no comprende la naturaleza de tales relaciones. Por otra parte, hay muchas sociedades en donde el parentesco no supone la consanguinidad. No obstante, los sentimientos de familia no se explican tampoco por los cuidados de la madre, por el ascendente físico del padre, por la cohabitación habitual con los hermanos y hermanas. Detrás de todo esto, dominando todo esto, existe un sentimiento a la vez oscuro y preciso de lo que es el parentesco, que no puede nacer sino en la familia, y que no se explica sino por sí mismo. El hecho de que nuestros sentimientos y nuestras actitudes nos sean inculcados o enseñados por individuos, tiene escaso interés: ¿no se inspiran acaso en una concepción general de la familia? Y ocurre lo mismo con las relaciones de orden familiar que se establecen entre esposos. En la Antigüedad el matrimonio no ha sido nunca una simple consagración de un acercamiento fundado en un sentimiento mutuo. La joven griega o romana entraba en una nueva familia de la que debía aceptar el culto y las tradiciones. En nuestras sociedades, ni el hombre ni la mujer saben bien, antes del matrimonio, en qué situación quedarán, y qué orden de ideas y de sentimientos se les impondrán por el hecho de fundar una nueva familia. Nada, en su pasado individual, puede preverlo. Ninguno de ellos, incluso después del matrimonio, podrá enseñar al

1. Durkheim, *Cours inédit sur la famille.*

otro, en este sentido, eso que cree ignorar él mismo. Pero ambos obedecerán a reglas tradicionales que han aprendido inconscientemente en sus familias, como también sus hijos las aprenderán después de ellos. Así sabemos, sin duda alguna, todo lo que nos es necesario poner en práctica, en cualquier situación familiar en que las circunstancias puedan colocarnos.

En consecuencia, es preciso admitir que las impresiones y experiencias de los individuos que tejen relaciones de parentesco, reciben su forma y una gran parte de su sentido de esas concepciones que se comprenden y de las que se impregnan por el solo hecho de entrar en el grupo doméstico o del que se forma parte. Tempranamente el niño adopta frente a su padre, su madre y todos los suyos una actitud que no se explica solamente por la intimidad de la vida, por la diferencia de edad, por los sentimientos habituales de afecto para los que nos rodean, de respeto ante seres más fuertes que nosotros y de quienes dependemos, y de reconocimiento en razón de los servicios que nos brindan. Tales sentimientos, por espontáneos que sean, siguen caminos trazados de antemano, y que no dependen de nosotros, pero de los que la sociedad ha tenido el cuidado de fijar la dirección. No hay nada menos natural, a decir verdad, que este tipo de manifestaciones afectivas, nada que esté más acorde a preceptos y donde todo resulte más bien de una suerte de adiestramiento. Los sentimientos, aun siendo moderados, tienen fluctuaciones, y se transferirían o se transportarían a menudo, si no se les pusieran obstáculos, de una persona a otra. Ya es bastante extraordinario que la familia logre, generalmente, obtener de sus miembros que se amen todo el tiempo, a pesar del alejamiento y de las separaciones, y que ellos retribuyan en su interior la mayor parte de los recursos afectivos de que disponen. Sin duda, en el seno mismo de la familia, los sentimientos no se regulan siempre de conformidad con las relaciones de parentesco. Sucede que se ama a los abuelos, e incluso a los tíos, a las tías, tanto o más que a su padre o su madre, que se prefiere un primo a un hermano. Pero apenas nos lo confesamos, y la expresión de los sentimientos no se encuentra menos regulada sobre la estructura de la familia: si bien, eso es lo que importa, no tanto para el individuo, sino para que el grupo conserve su autoridad y su cohesión. Sin duda, también, al margen de la fami-

lia, se tienen amigos; se puede amar a otros distintos a los suyos. Entonces, o bien la familia logra incorporar esas relaciones y vínculos, sea que tales amigos, por el privilegio que les confiere la antigüedad de nuestras relaciones, o que les abrimos la intimidad de nuestra casa y por ello llegan a ser casi parientes, sea que el matrimonio transforme en parentesco lo que no era más que el acercamiento entre dos individuos. O bien que la familia se desinterese como si, entre ese tipo de afectividad caprichosa, desreglada, imaginativa y los sentimientos bien definidos y permanentes sobre los cuales descansa, no hubiera ningún mínimo común denominador. O bien, por último, la familia cobra conciencia de que uno de sus miembros ha pasado a otro grupo y se ha separado de ella, sea porque espere el retorno del hijo pródigo, sea porque ella finja haberlo olvidado. De este modo, o bien nuestros sentimientos se desarrollan en los marcos de nuestra familia y se conforman a su organización, o bien éstos no pueden ser compartidos por sus otros miembros que, al menos en derecho, rehúsan conmoverse o interesarse.

Es sobre todo cuando se comparan diversos tipos de organización familiar, que nos asombramos de todo cuanto hay de adquirido y de transmitido en aquéllos de nuestros sentimientos que podríamos creer los más simples y los más universales. Desde ya, según si la filiación se establece por línea masculina o uterina, el hijo recibe o no recibe el apellido de su padre, forma o no parte de su familia. En una sociedad de descendencia materna el niño, no solamente cuando es pequeño sino cada vez más en la medida en que toma conciencia de su situación en medio de otros hombres, considera a su madre y a los padres de ésta como su familia inmediata y, al mismo tiempo, se desinteresa por su padre cuyos ancestros no son considerados como los suyos. En nuestras sociedades, un hermano estima que existe entre él y su hermana relaciones tan íntimas como entre él y su hermano: nosotros consideramos como nuestros parientes en el mismo grado a nuestros tíos y a nuestros primos paternos o maternos; en Grecia, donde la familia no comprendía sino los descendientes provenientes de un varón entre los varones, todo era muy distinto. La familia romana constituía un vasto cuerpo al que, por la adopción, se agregaban nuevos miembros, y se sumaba un gran número de escla-

vos y de clientes.[2] ¿Cómo, en nuestras sociedades donde la familia tiende cada vez más a reducirse al grupo conyugal, los sentimientos que unen a los esposos y que les unen a sus hijos, bastan prácticamente para constituir la atmósfera afectiva de la familia, no extraerían una parte de su fuerza del hecho de ser el cemento único que mantiene reunidos a los miembros del grupo? Al contrario en la familia romana, la unión conyugal no es más que una de las numerosas relaciones que unen al padre de familia no solamente con los que tienen su misma sangre, como también con sus clientes, con sus ex esclavos, sus esclavos, y sus hijos por adopción: los sentimientos conyugales no juegan, por tanto, sino un rol secundario; la mujer considera sobre todo a su marido como el *pater familias*, y el marido, por su parte, ve en su mujer no una «mitad» de la familia, sino uno de sus elementos entre muchos otros, y que no se podría por lo demás eliminar sin atentar contra su vitalidad ni reducir su sustancia. Se ha explicado la inestabilidad de los matrimonios y la frecuencia de los divorcios en Roma por la intervención de los padres, tanto del marido como de la mujer, que habrían tenido el poder de disolver una unión efectuada con su consentimiento;[3] pero esta intervención no habría sido tolerada si el divorcio hubiese amenazado la existencia misma de la familia, como en nuestras sociedades. Si es exacto que «admitiendo en Roma un promedio de tres o cuatro matrimonios para cada persona, en el curso de su existencia», quedaríamos «más acá que allá de la realidad», de manera que este régimen matrimonial correspondería a una «poligamia sucesiva», los sentimientos de los esposos deberían distinguirse del tipo de enlace que acompaña la idea del matrimonio indisoluble.

Además de esas reglas comunes de una sociedad, existen hábitos y maneras de pensar propios de cada familia, y que imponen igualmente, e incluso ineludiblemente, su forma a las opiniones y sentimientos de sus miembros. «En la Roma Antigua, nos dice Fustel de Coulanges, no había para la reli-

2. El esclavo y el cliente formaban parte de la familia y eran sepultados en la tumba común. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 2.ª edición, p. 67, nota, y también pp. 127 y ss.

3. Paul Lacombe, *La famille dans la société romaine, étude de moralité comparée*, 1889, pp. 208 y ss.

gión doméstica, ni reglas, ni formas, ni ritual común. Cada familia tenía la independencia más completa. Ninguna autoridad externa tenía el derecho de regular su culto o su creencia. No había otro sacerdote que el padre. Como sacerdote no conocía ninguna jerarquía. El pontífice de Roma podía cerciorarse que el padre de familia cumplía todos sus ritos religiosos, pero no tenía el derecho de ordenarle la menor modificación. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, tal era la regla absoluta. Cada familia tenía sus ceremonias propias, sus fiestas particulares, sus fórmulas de oración y sus himnos. El padre, único intérprete y solo pontífice de su religión, tenía en exclusividad el poder de enseñarla, y no podía enseñarla sino a su hijo. Los ritos, los términos de la oración, los cánticos, que formaban parte esencial de esta religión doméstica, eran un patrimonio, una propiedad sagrada, que la familia no compartía con nadie, y que incluso estaba prohibido revelar a los forasteros.» En igual sentido, en las sociedades más tradicionales de hoy en día, cada familia tiene su espíritu propio, sus recuerdos que ella solamente puede conmemorar, y sus secretos que no revela sino a sus miembros. Pero esos recuerdos, al igual que las tradiciones religiosas de las familias antiguas, no consisten solamente en una serie de imágenes individuales del pasado. Son, al mismo tiempo, modelos, ejemplos y enseñanza. En ellos se expresa la actitud general del grupo: no reproducen solamente su historia, sino que definen su naturaleza, sus cualidades y sus debilidades. Cuando se dice: «En nuestra familia se vive largo tiempo, o: somos orgullosos, o: no nos enriquecemos», se habla de una propiedad física o moral que se supone inherente al grupo, y que pasa de él a sus miembros. Algunas veces, es el lugar o el país de origen de la familia, es tal o cual figura característica de uno de sus miembros, que llega a ser el símbolo más o menos misterioso del fondo común del cual se extraen sus rasgos distintivos. En todo caso, diversos elementos de este tipo han sido mantenidos del pasado, y la memoria familiar compone un marco que tiende a conservar intacto y que constituye en algún modo la armazón tradicional de la familia. Aunque esté constituida por hechos que tuvieron una fecha, por imágenes que no duraron más que un lapso de tiempo, como se vuelven a encontrar los juicios que la familia, y los que la rodean, han efectuado

tal marco participa en la naturaleza de esas nociones colectivas que no se ubican ni en un lugar, ni en un momento definido, y que parecen dominar el transcurso del tiempo.

Supongamos ahora que recordásemos de un acontecimiento de nuestra vida familiar que, como se dice, ha quedado registrado en nuestra memoria. Tratemos de eliminar esas ideas y esos juicios tradicionales que definen el espíritu de familia. ¿Qué quedaría? Pero es posible incluso operar tal disociación, y distinguir, en el recuerdo del acontecimiento, «la imagen de lo que ha tenido lugar sólo una vez, que se conecta con un momento y un espacio único», y las nociones con las cuales se expresa en general nuestra experiencia de los actos y maneras de ser de nuestros padres.

Cuando Chateaubriand narra, en una página famosa, cómo acontecían las veladas en el castillo de Combourg, ¿se trata de un acontecimiento que ha tenido lugar sólo una vez? ¿Ha sido una tarde que sobresale entre las otras, particularmente impactado por las idas y venidas silenciosas de su padre, por el aspecto de la sala, y por los detalles que pone en relieve en su cuadro? No, pero ha reunido sin duda en un solo escenario los recuerdos de muchas veladas, tal como se grabaron en su memoria y en la de los suyos: es el resumen de todo un periodo, es la idea de un tipo de vida. Se entrevé el carácter de los actores, tal como surge sin duda del rol que ellos juegan en este escenario, pero también de su manera de ser habitual, y de toda su historia. Ciertamente, lo que nos interesa, sobre todo, es Chateaubriand mismo, y el sentimiento de opresión, de tristeza y tedio que conserva por el contacto con esas gentes y con esas cosas. Empero, ¿quién no ve que en otro medio ese sentimiento no habría podido nacer, o en caso de haber nacido, no hubiera sido el mismo sino en apariencia, dado que esto implica costumbres familiares que no existían sino en esta pequeña nobleza provinciana de la antigua Francia, tanto como las tradiciones propias de la familia de Chateaubriand? Es un marco reconstruido, y lejos de que para verlo evocado en su realidad de antaño se requiera renunciar a reflexionar, es mediante la reflexión que el autor escoge tales rasgos físicos y tales particularidades de vestimenta que dice, por ejemplo, a propósito de su padre: «estaba vestido con un traje de ratina blanca que únicamente se lo he visto a él: su

cabeza medio calva estaba cubierta por un gran gorro blanco que se mantenía completamente derecho; ...inclinaba hacia nosotros su mejilla seca y blanca, sin respondernos» o, a propósito de su madre, que ella «se tiraba suspirando sobre una vieja cama de época de siamés encendido,* y que menciona «el gran candelabro de plata coronado por una vela», el reloj de pared que proclamaba con su sonido aquel paseo nocturno y la pequeña torre del oeste, un conjunto de rasgos asociados en un diseño para entregarnos de mejor modo las imágenes de sus padres, la monotonía de esta existencia recluida tal como la retrata, por lo demás, propia de muchos gentilhombres campestres de ese tiempo, y para recomponer la atmósfera habitual de esas veladas familiares tan extrañas. Por cierto, es una descripción realizada mucho tiempo después por un escritor, él que narra se ve obligado a traducir sus recuerdos para comunicarlos; lo que dice no corresponde tal vez exactamente a todo cuanto evoca. Pero, tal cual, la escena entrega, en una síntesis cautivante, la idea de una familia y, para ser un resumen de reflexiones y de sentimientos colectivos, ella logra proyectar sobre la pantalla de un pasado oscurecido y borroso una imagen singularmente viva.

Una escena determinada que se ha desarrollado en nuestra casa, en la que nuestros padres fueron los personajes, y que ha quedado marcada en nuestra memoria, no reaparece pues como el cuadro de un día, tal como lo vivimos alguna vez. Nosotros la componemos de nuevo, y para ello hacemos entrar elementos recogidos de períodos que la precedieron y que vinieron después. La noción que tenemos en ese momento de la naturaleza moral de nuestros padres, y del acontecimiento en sí mismo juzgado a distancia, se impone con demasiada fuerza en nuestra mente como para que no nos inspiráramos. Lo mismo sucede con esos hechos y esos rostros que se separan del conjunto de la vida familiar, que la resumen y que sirven de punto de referencia para aquel que quiere localizar rasgos y circunstancias menos importantes. Aunque tengan una fecha, podríamos en realidad moverlos a lo largo de la línea del tiempo sin modificarlos: ellos han aumentado su vo-

* En el texto «[...] siamoise flambée», es una tela de seda y algodón que imita la que los embajadores de Siam (Tailandia) ofrecieron a Luis XIV. *(N. del T.)*

lumen con todo lo que precede, y aumentan también con todo lo que viene a continuación. En la medida que nos referimos a ellos, en que reflexionamos más sobre ellos, lejos de simplificarse, concentran en ellos más realidad, porque se encuentran en el punto de convergencia de una cantidad aún más grande de reflexiones. Así, en el marco de la memoria familiar, son rostros y hechos que se instalan como puntos de referencia; pero cada una de esos rostros expresa todo una personalidad, cada uno de esos hechos resume todo un periodo de la vida del grupo; son a la vez imágenes y nociones. Toda nuestra reflexión se dirige a ellos: todo sucederá, sin duda, como si hubiésemos retomado contacto con el pasado. Pero esto quiere decir, solamente, que a partir del marco nosotros nos sentimos capaces de reconstruir la imagen de las personas y de los hechos.

* * *

Es verdad que todo tipo de ideas puede evocar en nosotros recuerdos de familia. Desde el momento, en efecto, en que la familia es el grupo en cuyo seno transcurre la mayor parte de nuestra vida, a los pensamientos familiares se mezclan la mayor parte de nuestros pensamientos. Son nuestros padres quienes nos comunicaron nuestras primeras nociones acerca de las gentes y las cosas. Del mundo exterior no conocimos nada durante mucho tiempo sino por las repercusiones de los acontecimientos de afuera en el círculo de nuestros padres. ¿Pensamos en una ciudad? Ella puede recordarnos un viaje que realizamos en el pasado con nuestro hermano. ¿Pensamos en una profesión? Ella nos recuerda tal pariente, que la ejerce. ¿Pensamos en la riqueza? Nos representaremos tales o cuales miembros de nuestra familia mientras intentaremos evaluar su fortuna. No hay, pues, objeto propuesto a nuestra reflexión a partir del cual, por una serie de asociaciones de ideas, no sea posible reencontrar algún pensamiento que nos sumerja, en el pasado lejano o reciente, en medio de los nuestros.

De ninguna manera resulta que lo que hemos llamado «el marco de la memoria familiar» comprenda todas esas nociones que corresponden a objetos distintos de la misma familia. Supongamos que fruto de una lectura cualquiera el nombre de

una ciudad de Francia, Compiègne, aparezca ante a mis ojos y que, como ya lo he dicho, recuerde un viaje donde estuve en compañía de mi hermano. O lo uno o lo otro. Ya sea que mi atención no se fija particularmente en mi hermano en tanto que hermano, sino en la ciudad que hemos visitado, en el bosque por el que hemos paseado: recuerdo entonces las reflexiones que intercambiábamos sobre todo cuanto nos parecía sorprendente, o al azar de la conversación, y me parece que a mi hermano podría substituirle por un amigo que no es un pariente mío, sin que mi recuerdo quede seriamente modificado: mi hermano es, en cierto modo, sólo un actor entre otros, en una escena cuyo interés principal no está en las relaciones de parentesco que nos unen, sea porque pienso sobre todo en la ciudad y que trato de reconstruir su aspecto lo mejor posible, sea porque recuerdo tal idea que fue para nosotros tema de discusión en el curso de nuestro paseo: en aquel momento, si bien pienso en mi hermano, no tengo, sin embargo, el sentimiento de recordar un acontecimiento de mi vida de familia. O bien, con motivo de ese recuerdo, es en mi hermano en tanto que hermano en quien me intereso. Pero, entonces, si quiero verlo mejor, me doy cuenta que la imagen que de él tengo en la mente no se relaciona más con esa época que con ninguna otra. Lo veo más bien tal como lo vi hace algunos días, si deseo evocar sus rasgos. Pero mucho más que en sus rasgos es en las relaciones que han existido y que existen todavía, entre él, yo y los diversos miembros de mi familia, que se dirige mi atención. En cuanto a los detalles de nuestra excursión, ellos pasan poco a poco a un segundo plano, o no me preocupan sino en la medida en que han sido para nosotros una ocasión para tomar conciencia de los vínculos que nos mantienen unidos, entre nosotros dos y con todos los nuestros. En otras palabras, ese recuerdo no ha llegado a ser un recuerdo de familia sino a partir del momento en que la noción que lo ha hecho reaparecer en mi memoria, noción de una ciudad de Francia y que forma parte de la noción que tengo de Francia, ha sido reemplazada, para enmarcar esa imagen y también para modificarla y refundirla, por otra noción, a la vez general y particular, la de mi familia. De este modo sería inexacto decir que la idea de un lugar evoca un recuerdo de familia: es a condición de alejar esta idea y de aclarar la imagen evocada a la luz de otra idea,

idea no ya de un lugar sino de un grupo de parientes, que podemos vincularla a ese grupo, y solamente entonces adopta la forma de un recuerdo de familia.

Con más razón es sumamente importante distinguir entre todas las otras nociones aquéllas que son única y específicamente familiares, que forman el marco de la memoria doméstica, que en muchas sociedades la familia no es solamente un grupo de parientes, sino que se podría, parece, definirla por el lugar que ocupa, por la profesión que ejercen sus miembros, por su nivel social, etc. Si bien es cierto que el grupo doméstico coincide a veces con un grupo local, si a veces la vida y el pensamiento de la familia son invadidos por preocupaciones económicas, o religiosas, o de otra índole, existe no obstante una diferencia de naturaleza entre el parentesco por un lado, la religión, la profesión, la fortuna, etc., por el otro. Y es por esa razón que la familia tiene una memoria propia, del mismo rango que los otros tipos de comunidades: lo que pasa a primer plano en esta memoria son las relaciones de parentesco, y si tienen lugar unos acontecimientos que, a primera vista, se vinculan con ideas de otro orden, es porque en algunos aspectos pueden ser considerados también como acontecimientos familiares, y es por eso que se les considera entonces bajo este aspecto.

Es verdad que, en algunas sociedades remotas o modernas, se ha podido sostener que, por un lado, la familia se confundía con el grupo religioso y que, por el otro, enraizada en el suelo, formaba un mismo cuerpo con la casa y el campo. Los griegos y los romanos de las edades antiguas no distinguían la familia del hogar en donde se celebraba el culto a los dioses domésticos. Ahora bien, el hogar «es el símbolo de la vida sedentaria... Éste debe estar asentado en el suelo. Una vez instalado, no se debe ya cambiarle de lugar... Y la familia... se fija al suelo como al mismo altar. La idea de domicilio aparece naturalmente. La familia está unida al hogar; el hogar lo está al suelo; una relación estrecha se establece, pues, entre el suelo y la familia. Allí debe estar su morada permanente que no pensará abandonar».[4] Pero los hogares deben estar claramente separados unos de otros, como los cultos de

4. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, pp. 64 y ss.

las diversas familias. «Se necesita que en torno al hogar, a una cierta distancia, exista una barrera. Poco importa que ésta sea una valla, un cierre de madera o un muro de piedras. Cualquiera sea su forma, ella establece el límite que separa el ámbito de un hogar del ámbito de otro. Esta separación es considerada sagrada». Y lo mismo acontece con las sepulturas. «Al igual que las casas no han de ser contiguas, las sepulturas no debían tocarse... Los muertos son dioses que pertenecen en propiedad a una familia y que solamente ella tiene el derecho de invocarles. Los muertos han tomado posesión del suelo; ellos viven bajo ese pequeño terruño y ninguno, si no es de la familia, puede pensar en mezclarse con ellos. Nadie, por lo demás, tiene el derecho de desposeerlos del terreno que ocupan; una tumba, en los pueblos antiguos, no puede jamás ser destruida o desplazada.»[5] Cada terreno estaba rodeado, al igual que la casa, por una barrera divisoria. No era un muro de piedra, pero sí «una franja de tierra de unos pocos pies de ancho, que debía permanecer sin cultivo y que la carreta no debía jamás tocar. Este espacio era sagrado: la ley romana lo declaraba imprescriptible: pertenecía a la religión... Sobre esta línea, cada cierta distancia, el hombre colocaba unas piedras de gran tamaño o unos troncos de árboles, que se denominaban términos... El término puesto en el suelo era, de algún modo, la religión doméstica implantada en el suelo, para señalar que ese suelo era para siempre la propiedad de la familia... Una vez plantado según los ritos, no había ningún poder en el mundo que pudiera desplazarlo». Hubo un tiempo en que la casa y el campo estaban a tal punto «incorporados a la familia que ésta no podía ni perderlos, ni desprenderse de ellos».[6] ¿Cómo es que a la vista de la casa y del campo no habrían renovado el recuerdo de todos los acontecimientos, profanos o religiosos, que habían tenido allí lugar?

Sin duda, en una época en que la familia constituía la unidad social esencial, es en su marco que debía practicarse la

5. *Ibíd.*, p. 68. «La ley romana exige que, si una familia vende el campo donde se encuentra su sepultura, ella sigue siendo al menos propietaria de esta sepultura y conserva a perpetuidad el derecho a atravesar el campo para ir a cumplir con las ceremonias de su culto. La antigua usanza consistía en enterrar a los muertos, no en cementerios o en las orillas de un camino, sino en el campo de cada familia.»

6. *Ibíd.*, p. 73.

religión, y las creencias religiosas se desparramaron quizás en la organización de la familia, calcadas sobre ella. Pero todo parece indicar que esas creencias existían de antes o, en todo caso, que ellas habían penetrado en la familia desde fuera. Usener ha mostrado que junto al culto de los ancestros, y quizás antes de que las grandes divinidades del Olimpo hubieran tomado su forma definitiva, la imaginación de los campesinos romanos y griegos poblaba los campos con una cantidad de seres y potencias misteriosas, dioses y espíritus encargados de los principales incidentes de la vida, y de las diversas fases de los trabajos agrícolas,[7] que no tenían ningún carácter doméstico. Cualquiera que fuese el origen del culto de los muertos, resulta fuera de duda que entre la naturaleza de los dioses domésticos, de las almas de los muertos, y de esos dioses que Usener denomina *Sonder* o *Augenblicksgötter*, sólo hubo relaciones estrechas, y es posible que aquéllos hayan sido concebidos imitando a estos últimos. En todo caso, y a pesar de la diferencia de esos cultos, de los lugares donde se celebraban, de sus sacerdotes, todos estaban integrados en un mismo conjunto de representaciones religiosas.[8]

Ahora bien, esos modos de pensar religiosos se distinguían de las tradiciones familiares. En otras palabras, el culto practicado en la familia, incluso en esos pueblos, correspondía a dos especies de actitudes espirituales. Por un lado, el culto de los muertos ofrecía a la familia la oportunidad de estrechar lazos, de comulgar periódicamente en el recuerdo de los parientes desaparecidos, y de tomar conciencia más fuerte de su unidad y su continuidad. Por el otro, cuando el mismo día del año, en todas las familias, según ritos más o menos uniformes, se evocaba a los muertos, se les invitaba a compartir la comida de los vivos, cuando la atención de los hombres se dirigía hacia la naturaleza y el género de existencia propio de las al-

7. Usener, *Götternamen*, p. 75.

8. Usener narra, según Babrios, la historia de un cultivador que se dirige a la ciudad para implorar a los grandes dioses, porque ellos son más poderosos que los del campo. *Ibíd.*, p. 247. Fustel de Coulanges, explicando cómo la plebe, «anteriormente muchedumbre sin culto, tuvo en adelante sus ceremonias religiosas y sus fiestas», y luego dice que «desde el momento en que una familia plebeya se constituyó un hogar... de inmediato el plebeyo, sin tener culto doméstico, tuvo acceso a los templos de la ciudad», en *La cité antique*, p. 328.

mas de los difuntos, ellos participaban en un conjunto de creencias comunes para todos los miembros de su ciudad, e incluso de muchas otras; con motivo del culto de sus muertos, ellos volcaban su mente hacia todo un mundo de fuerzas sobrenaturales en donde las almas de sus parientes no representaban sino una ínfima parte. De esas dos actitudes únicamente la primera representaba un acto de conmemoración familiar: coincidía con una actitud religiosa, sin confundirse con ella.

En nuestras sociedades, el tipo de existencia campesina se distingue de todos los otros en cuanto a que el trabajo se realiza en el marco de la vida doméstica, y que la finca, el establo, la granja, aun en circunstancias que la familia no trabaja en el presente, siguen figurando en el primer plano de las preocupaciones de la familia. De allí entonces que sea natural que la familia y la tierra no se encuentren separadas la una de la otra en el pensamiento común. Por otra parte, como el grupo campesino está arraigado a la tierra, el cuadro limitado del lugar y de la aldea donde permanece se graba tempranamente en la mente de sus miembros, con todas sus particularidades, sus divisiones, la posición relativa de sus casas y el acoplamiento de sus parcelas. Cuando un habitante de las ciudades conversa con un campesino se asombra porque éste distingue las casas y los campos según la familia que los posee y dice: éste es el cercado de uno, la casa de otro; los muros, las vallas, los caminos, las fosas, señalan a su juicio los límites que separan a los grupos domésticos, y se imagina, al pasar a lo largo de un terreno, a los que siembran y conducen la carreta; y frente a un vergel, a los que cosecharán los frutos.

Pero si la comunidad campesina reunida en la aldea asigna de algún modo por el pensamiento a cada una de las familias que la componen una parte de la tierra, y determina el lugar que cada una de ellas ocupa en el seno de la misma según el sitio donde reside y en donde se encuentran localizados sus bienes, nada prueba que tal noción esté también en el primer plano de la conciencia de cada familia, y que el acercamiento de sus miembros en el espacio se confunda con la cohesión que les mantiene asociados. Situémonos en el caso en que esas dos especies de relaciones parecen coincidir muy estrechamente. Durkheim, estudiando la familia agnaticia (dícese de aquella familia que comprende a los descendientes, cuan-

do ambos descienden de un tronco común de varón en varón) como existe todavía entre los eslavos meridionales, como ha existido en Grecia, destaca que ella descansa en el principio que el patrimonio no puede salir de la familia: se prefiere separarse de los individuos (por ejemplo de las hijas casadas) que separarse de la tierra. «Los lazos que unen las cosas a la sociedad doméstica son más fuertes que los que unen al individuo... Las cosas son el alma de la familia: no puede deshacerse de ellas sin destruirse ella misma.»[9] ¿Se deduce que, incluso en ese régimen, la unidad de la familia se reduce a la unidad de los bienes, o sea que sus miembros consideran que sus vínculos de parentesco, y los que resultan de la posesión y del cultivo en común de una misma tierra, sean idénticos? No. Una vez más, con el pretexto de que los miembros de una misma parentela viven de este modo aproximados, y trabajan concertadamente, sobre la misma tierra, no hay que confundir dos orientaciones del pensamiento campesino, una que lo orienta hacia los trabajos agrícolas y su base material, hacia la tierra; otra que lo lleva hacia el interior de la casa y del grupo familiar. Sin duda, el trabajo de la tierra se distingue demasiado de las formas del trabajo industrial en cuanto asocia para las mismas tareas desempeñadas en los mismos lugares, en lugar de dispersarlos, a los miembros de una misma familia o de familias allegadas. El campesino que, mientras trabaja sin descanso, ve a los suyos, ve su casa, puede pensar: «Este campo es mío, estos animales nos pertenecen», parece confundir ideas agrícolas y familiares, y se podría creer que, porque su trabajo se ejecuta en el marco de la vida doméstica, en efecto, no se separan en su pensamiento. No obstante, no es así. Que empuje solo la carreta, que siegue al mismo tiempo que sus padres, que trille el trigo con ellos, que se ocupe del corral, se vincula en realidad, y no puede no vincularse por el pensamiento a la colectividad campesina en su conjunto de la aldea y del país, que ejecuta los mismos gestos y se dedica a las mismas operaciones que él, en donde los miembros, aunque no sean sus parientes, podrían ayudarle y reemplazarlo. Poco importa, para el resultado del trabajo, que sea efectuado por parientes asociados o por un grupo de campesinos sin

9. Durkheim, *loc. cit.*

vínculo de parentesco. Resulta, entonces, que ni el trabajo ni tampoco el suelo, tienen la marca de una familia determinada, sino de la actividad campesina en general. Las razones que aproximan a los parientes al trabajo son bastante diferentes de las que los aproximan del hogar: son las relaciones de las fuerzas físicas, y no las relaciones de parentesco, que explican que primos a menudo muy alejados trabajen en conjunto. Mientras que los abuelos demasiado viejos o los niños demasiado jóvenes permanecen en casa. Cuando, en los campos vecinos, diferentes familias aprovechan un hermoso día para dar celeridad a las siembras o las cosechas, cuando ellas consultan al cielo, se preguntan si durará la sequía, si la granizada destruirá los brotes, una vida común despierta y preocupaciones similares se manifiestan de un lado a otro. Es el pensamiento y la memoria campesina o aldeana que entra así en movimiento, les abre el tesoro de sus tradiciones, de sus leyendas, de sus proverbios, les obliga a adaptarse a las divisiones habituales del tiempo, al calendario y a las fiestas, fija las normas de sus ceremonias tradicionales y, recordándoles los malos días del pasado, les habitúa a la resignación. Sin duda, la familia se encuentra siempre allí, pero no es a ella, en ese momento, que se dirige el pensamiento de los campesinos. Ahora bien, si así acontece, entonces las preocupaciones propiamente agrícolas, y todas las nociones exclusivamente campesinas de hace un momento, desaparecen o al menos se alejan un poco; cada uno entre los compañeros de trabajo, busca con la mirada a sus parientes más cercanos, piensa en los que permanecen en casa; su horizonte se limita ahora a los suyos, que se separan entonces de la tierra y de la comunidad campesina para reubicarse en otro conjunto, vale decir aquél que está definido únicamente por el parentesco. Y ocurre lo mismo con aquellas veladas donde se reúnen los miembros de la familia, los amigos y los vecinos: entonces es el espíritu de la comunidad campesina que, en cierto modo, circula de un hogar a otro; pero que los amigos se alejen y los vecinos se retiren: entonces la familia se repliega sobre sí misma, y un espíritu nuevo nace, incomunicable a las otras familias, y que no se irradia más allá del círculo de sus miembros. ¿Cómo se confundiría con la noción de la tierra, tal cual todo campesino y toda comunidad campesina la comprende y la conserva?

Se dice a veces que la evolución de la familia ha consistido en que se ha despojado progresivamente de sus funciones religiosas, jurídicas, económicas, que antaño tenía: hoy en día, el padre de familia no es más el sacerdote, ni el juez, ni incluso políticamente el jefe del grupo doméstico. Pero es probable que, incluso en sus comienzos, esas funciones se distinguieran entre ellas, que en cualquier caso no se confundieran con la función del padre en tanto que padre, y que las relaciones de parentesco fueran otra cosa que las que resultaban de otros tipos de pensamiento y de actividad. ¿Cómo se habrían disociado, si no había habido desde el comienzo una diferencia de naturaleza? Ciertamente, esas funciones han podido contribuir a reforzar o a modificar la cohesión de la familia pero, si ellas han tenido ese resultado, de ninguna manera es en razón de su propia naturaleza. Los parientes pueden separarse, una familia puede dividirse, el espíritu de familia puede debilitarse, porque puede suceder que no tengan las mismas creencias religiosas, o porque se encuentran alejados unos de otros en el espacio, o porque pertenecen a categorías sociales diferentes. Pero causas tan diversas no pueden producir el mismo efecto sino porque la familia reacciona de la misma manera en presencia de un pariente o de otro. Esta reacción se explica esencialmente por las representaciones familiares. La comunidad de creencias religiosas, el acercamiento en el espacio, el parecido de las situaciones sociales, no bastarían para crear el espíritu de familia. Todas esas condiciones no tienen más importancia para la familia de lo que ella les atribuye. Y ella es capaz de encontrar en sí misma la fuerza suficiente para ir más lejos, para superar los obstáculos que se le oponen. Aún más, sucede que ella transforma esos obstáculos en puntos de apoyo, que se fortalece con las mismas resistencias que encuentra externamente. Parientes obligados a vivir distantes el uno del otro pueden encontrar en este distanciamiento temporal una razón para amarse más, porque no sueñan sino con volver a estar juntos, y hacen todos sus esfuerzos para lograr tal propósito. Para llenar el vacío que pone entre ellos la diferencia de creencias religiosas, la desigualdad social, intentarán estrechar los lazos de la unión familiar. Tan cierto es que los sentimientos de familia tienen una naturaleza propia y dis-

tinta, y que las fuerzas externas no tienen ningún control sobre ellos sólo en la medida que los acepten.

* * *

¿A qué corresponde en definitiva este espíritu y esta memoria familiar? ¿De qué acontecimientos conserva la huella, entre todos aquellos que tienen lugar en la familia? ¿Qué nociones están en un primer plano, entre todas aquellas que se cruzan en el pensamiento de los miembros de este tipo de grupos? Si se busca un marco de nociones que nos sirva para evocar los recuerdos de la vida doméstica, se piensa de inmediato en las relaciones de parentesco, tal como han sido definidas en cada sociedad. En efecto, pensamos sin cesar, puesto que nuestras relaciones cotidianas con los nuestros tanto como con los miembros de otras familias, nos obligan constantemente a inspirarnos. Se presentan bajo la forma de un sistema bien formado, que ofrece lugar a la reflexión. Hay en las genealogías familiares una especie de lógica: es la razón por la cual la historia de las dinastías, de las sucesiones y de las alianzas en el interior de las familias reales, ofrece un medio cómodo para retener los acontecimientos del reino. Del mismo modo, cuando se lee un drama con numerosas peripecias, se estaría muy incómodo y rápidamente perdido, si no se conociera desde un inicio a los personajes, y lo que ellos son el uno con respecto del otro.

Si no vamos más allá del parentesco como tal, las relaciones que definen a la familia moderna parecerían, es verdad, demasiado simples para que puedan adosarse a ella los recuerdos de todo lo que nos ha impactado, en la manera de ser nuestros parientes, en sus palabras, sus actos y también en los recuerdos de nuestros actos, nuestras palabras, nuestros pensamientos, cuando actuamos nosotros mismos como parientes. ¿Cómo me sería suficiente con pensar que tengo un padre, una madre, unos hijos, una esposa, para que mi memoria reconstituya la imagen fiel de cada uno de ellos y de nuestro pasado común? Pero, por muy simple que nos parezca, ese marco no deja de complicarse, a partir del momento que al esquema general de una familia cualquiera en nuestra sociedad le sustituimos el diseño, más definitivo y detallado,

de los rasgos esenciales de nuestra familia. Se trata, entonces, de representarse no solamente las diversas especies o grados de parentesco, sino las personas con las que estamos emparentados en ese grado o de esa manera, con la fisonomía que habitualmente les reconocemos en la familia. Hay en esto, en efecto, algo bastante curioso en nuestra actitud con respecto a cada uno de los nuestros, que unimos en un solo pensamiento tanto la idea de la posición que ellos ocupan en nuestra familia en virtud solamente del parentesco, como la imagen de una persona individual muy definida.

No existe nada más abstractamente imperativo, nada en donde la rigidez imite más la necesidad de las leyes naturales, que las reglas que fijan las relaciones entre padre e hijos, marido y mujer. Sin duda, esas relaciones pueden ser disueltas en casos excepcionales: el padre romano tenía el derecho de repudiar a sus hijos; los tribunales tienen la autoridad necesaria para sentenciar la inhabilitación paterna o el divorcio. Incluso entonces, el parentesco o la alianza deja huellas en la memoria del grupo y en la sociedad: aquél que ha salido así de su familia es considerado por ella un poco como un maldito, encargándose además de su estigmatización: ¿cómo eso se explicaría, si él ha llegado a ser absolutamente extraño o indiferente? En todo caso, en tanto no se sale de la familia, a diferencia de otros grupos en los cuales los miembros pueden cambiar e intercambian a veces parcialmente lugares con otros, se permanece en las mismas relaciones de parentesco con los suyos. Los hombres pueden pasar de un oficio a otro, de una nacionalidad a otra, subir o bajar en la escala de las situaciones sociales, los sujetos transformarse en jefes y los jefes en sujetos, un laico puede llegar a ser incluso sacerdote y un sacerdote volver a ser laico. Pero un hijo no llegará a ser padre sino cuando constituya otra familia: aun en aquel momento, siempre seguirá siendo el hijo de su padre; hay allí un tipo de relación irreversible: del mismo modo que los hermanos no pueden dejar de ser hermanos: hay allí un tipo de unión indisoluble. En ninguna parte el lugar del individuo parece estar tan predeterminado, sin que se tenga en cuenta lo que quiere y lo que es.

Sin embargo, no existe medio en el cual la personalidad de cada hombre se encuentre más en relieve. No hay otro medio en que se considere más a cada miembro del grupo como un

ser «único en su género», a quien no se podría y no se concibe que se pueda reemplazar por otro. Una familia, desde ese punto de vista, sería mucho menos un grupo de funciones especializadas que un grupo de personas diferenciadas. Ciertamente, no hemos escogido ni a nuestro padre, ni a nuestra madre, ni a nuestros hermanos y hermanas, y en muchos casos no hemos escogido sino en apariencia a nuestro cónyuge. No obstante, en el medio relativamente cerrado que es nuestra familia, con motivo de los contactos cotidianos que tenemos entre nosotros, nos examinamos exhaustivamente y bajo todos los aspectos. Así se determina en la memoria de cada cual una imagen singularmente rica y precisa de todos los otros. ¿No es aquí, por lo tanto, la región de la vida social donde uno se deja menos dominar y guiar, en los juicios que se tiene acerca de los más próximos, por las reglas y creencias de la sociedad; en donde se es uno mismo, en su naturaleza individual, y no en tanto que miembros de un grupo religioso, político o económico, que se nos considera, donde se nos tiene en cuenta antes que todo y casi exclusivamente por nuestras cualidades personales, y no por lo que somos o podríamos ser para los otros grupos que rodean a la familia aunque sin penetrarla?

Igualmente, cuando pensamos en nuestros parientes, tenemos en la mente a la vez la idea de una relación de parentesco, y la imagen de una persona, y es porque estos dos elementos están tan fusionados que adoptamos respecto a cada uno de ellos al mismo tiempo una doble actitud, y que nuestros sentimientos hacia ellos pueden ser considerados a la vez indiferentes a su objeto, puesto que nuestro padre y nuestro hermano nos han sido impuestos y, no obstante, son espontáneos, libres y fundados en una preferencia reflexionada, pues, al margen del parentesco, percibimos en su misma naturaleza toda suerte de razones para amarles.

Desde el momento que la familia se ve incrementada con un nuevo miembro, ella le reserva un lugar en su pensamiento. Que éste entre por nacimiento, por matrimonio, por adopción, la familia destaca el acontecimiento, que tiene una fecha, y se produce en condiciones de hecho particulares: en tal ocasión nace un recuerdo inicial que no desaparecerá. Más tarde, cuando se piense en ese pariente, ahora integrado enteramente al grupo, se recordará bajo qué condiciones ha ingresado, y las

reflexiones o impresiones que pudieran existir entre los miembros del grupo por las circunstancias particulares del hecho. Además, ese recuerdo se manifestará cada vez que, en la distancia, la atención de los miembros de la familia habrá sido orientada por los actos, las palabras o simplemente el rostro del mismo pariente: no olvidarán jamás lo que ha sido desde un comienzo, desde que se ha introducido en el grupo, y ese recuerdo o esa noción determinará la tendencia que ahora seguirán todas las impresiones que podrá despertar en ellos. De este modo, no hay acontecimiento o rostro de los cuales la familia conserve el recuerdo que no presenten esas dos características: por una parte, restituye un cuadro singularmente rico, y en profundidad, puesto que reencontramos las realidades que, personalmente, conocemos por la experiencia más íntima; por otra, nos obliga a imaginarle desde el punto de vista de nuestro grupo, es decir, recordar las relaciones de parentesco que explican su interés para todos los nuestros.

Existen personas y acontecimientos de la familia como muchos otros. Parece que se les rememora de dos maneras: o bien, se evocan imágenes particulares, que corresponden cada una a un solo hecho, a una sola circunstancia: sería el caso de toda la secuencia de impresiones que conservamos de cada uno de los nuestros, y que explica que le atribuyamos una fisonomía original y no le confundamos con ningún otro; o bien, que pronunciando sus nombres, se tiene un sentimiento de familiaridad, como en presencia de un ser de quien se conoce muy bien el lugar en un conjunto, la posición relativa con respecto a los seres y a los objetos vecinos. Estaría aquí presente la noción de grados de parentesco, tal como se expresa con ayuda de las palabras. Pero la memoria familiar no se reduce, como lo hemos visto, a la reproducción pura y simple de una serie de impresiones individuales, tal como ellas penetraron alguna vez nuestra conciencia. Y, por otra parte, la memoria familiar no consiste simplemente en repetir palabras, esbozar gestos. Por último, tampoco resulta de una simple asociación de esas dos especies de datos. Cuando la familia recuerda, emplea numerosas palabras, y alude mucho a acontecimientos o imágenes que fueron únicos en su tipo: pero ni esas palabras, que no son más que movimientos materiales, ni esos acontecimientos o imágenes antiguas, que no son más que objetos

virtuales de sensación o de pensamiento, no constituyen el todo de la memoria: un recuerdo de familia debe ser otra cosa: debe no obstante orientarnos hacia esas imágenes y esos acontecimientos y, al mismo tiempo, apoyarse en esos nombres.

Nada proporciona mejor que los nombres de personas la idea de ese tipo de recuerdos, no son ni nociones generales, ni imágenes individuales, pero designan a la vez una relación de parentesco y una persona. Los nombres de personas se parecen a las denominaciones a las cuales echamos mano para representar los objetos en cuanto ellos suponen un acuerdo entre los miembros del grupo familiar. Cuando pienso, por ejemplo, en el nombre de mi hermano, uso un signo material que, por sí mismo, no es carente de significación. No solamente ha sido escogido en un repertorio de denominaciones fijado por la sociedad, y del cual cada una de ellas evoca en el pensamiento común ciertos recuerdos (santos del calendario, personajes históricos que se han tenido) sino también por su extensión, por los sonidos que lo componen, por la frecuencia o la rareza de su empleo, suscita impresiones propias. Resulta que los nombres de personas, aunque se les haya escogido sin tener en cuenta los sujetos a los cuales se les aplica, parecen formar parte de su naturaleza; no solamente un nombre, por el hecho que es llevado por nuestro hermano, cambia para nosotros, pero nuestro hermano, por el hecho de llevar ese nombre, nos parece distinto a si se llamara de otra manera. ¿Cómo sería, si el nombre no fuera más que una especie de etiqueta material adosada a la imagen de una persona, o a una serie de imágenes que nos recuerdan a esa persona? Es menester que más allá del signo material pensemos, en relación con el nombre, en algo que simboliza, y del que es por lo demás inseparable. Pues bien, si los nombres de personas contribuyen justamente a diferenciar a los miembros de una familia, es porque responden a la necesidad que tiene en efecto el grupo de distinguirlos, y de extenderse simultáneamente sobre el principio y el medio de esta distinción. El principio, es el parentesco que hace que cada miembro de la familia ocupe una posición fija e irreducible a cualquier otra. El medio es la costumbre de designar a aquel que ocupa esa posición por un determinado nombre de persona. El signo material como tal juega, pues, un rol accesorio: lo esencial es que mi

pensamiento concuerde con aquellos pensamientos que, en la mente de mis parientes, representen a mi hermano: el nombre no es más que el símbolo de este acuerdo, del cual puedo hacer uso en cada instante o del que he podido desde hace largo tiempo habituarme: es en este acuerdo en el que yo pienso mucho más que en la palabra misma, aunque la palabra sea incluida en este acuerdo. O sea, que mi pensamiento es en aquel momento singularmente rico y complejo, puesto que es el pensamiento de un grupo con dimensiones desde las cuales se amplía mi conciencia. Siento entonces que me bastaría con pronunciar ese nombre en presencia de nuestros parientes para que cada uno de ellos sepa de quien estoy hablando, y se prepare a comunicarme todo cuanto sabe al respecto. Poco importa, además, que yo no proceda efectivamente a realizar esa indagación: lo esencial es que sepa que ella es posible, es decir que yo permanezca en contacto con los miembros de mi familia. La mayor parte de las ideas que pasan por nuestra mente, ¿no se reduce al sentimiento más o menos preciso de que se podría, si quisiéramos, analizar el contenido? Pero llevamos raramente a término tales análisis, ni siquiera antes. Si ahora supongo proseguir esta indagación hasta el final, sé muy bien que ella me permitirá sustituir el nombre por todo el conjunto de impresiones particulares y concretas que en épocas sucesivas todos mis parientes y yo mismo hemos recibido de mi hermano, en la medida en que nos resulte posible reconstituirlas. Entonces se hallan, detrás del nombre, unas imágenes que sería posible hacer reaparecer bajo ciertas condiciones: pero esta posibilidad resulta de la existencia de nuestro grupo, de su persistencia y de su integridad. Es la razón por la que en diferentes épocas, si bien el nombre indica para nosotros el mismo hombre vinculado por las mismas relaciones de parentesco, como el grupo cambia, como su experiencia, a propósito del mismo familiar, se incrementa con tantas nuevas impresiones al mismo tiempo que pierde en contenido, por la desaparición de algunos testigos, por las lagunas que tienen en la memoria los que subsisten, el recuerdo de un pariente no representa, en momentos sucesivos, el mismo conjunto de rasgos personales.

¿Qué sucedería si todos los miembros de mi familia hubieran desaparecido? Durante algún tiempo conservaría el hábito

de atribuir un sentido a sus nombres. En efecto, cuando un grupo se ha hecho sentir durante largo tiempo con su influencia, estamos de tal modo saturados que, si nos encontramos solos, actuamos y pensamos como si todavía estuviéramos bajo su presión. Es un sentimiento natural, pues una desaparición reciente no produce sino a la larga todos sus efectos. Por lo demás, cuando mi familia ha desaparecido, ¿quién sabe si no encontraría parientes desconocidos o personas que conocieron a mis padres, y para los que esos nombres y esos apellidos conservarían todavía un sentido?

Al contrario, en la medida en que los muertos retroceden en el pasado, no es porque se alargue la vara de medición material del tiempo que les separa de nosotros, si no porque no queda nada del grupo dentro del cual vivían, y que sentía la necesidad de nombrarlos, con lo que poco a poco sus nombres van cayendo en el olvido. Solamente se transmiten y se mantienen los nombres de los ancestros cuyos recuerdos están siempre vivos, porque los hombres de hoy les rinden culto, y permanecen al menos ficticiamente en relación con ellos. En cuanto a los otros, éstos se confunden en una masa anónima. Parece ser que en algunas sociedades primitivas o antiguas, cada familia dispone con total propiedad de una cantidad limitada de nombres, entre los cuales debe escoger los de sus miembros: así se explica quizá que los griegos hayan tenido tendencia a dar a los nietos el nombre de su abuelo; pero así se expresa el hecho de que unos límites se impongan al interés y a la atención de un grupo que, retirando a los muertos sus nombres para aplicarlos a los vivos, los elimina de su pensamiento y de su memoria. El individuo que no quiere olvidar a sus parientes desaparecidos, y se obstina en repetir sus nombres, se enfrenta bastante rápidamente a la indiferencia general. Atrincherado en sus recuerdos, en vano se esfuerza en mezclar a las preocupaciones de la sociedad actual las del grupo de ayer: pero le falta precisamente el apoyo de esos grupos desaparecidos. Un hombre que trae a la memoria solamente lo que los otros no recuerdan se parece a alguien que ve lo que los otros no ven. Es, en cierto sentido, un alucinado, que impresiona desagradablemente a los que le rodean. Como la sociedad se irrita, se calla, y por el hecho de callarse olvida los nombres que a su alrededor ninguno más pronuncia. La

sociedad es como la matrona de Éfeso, que cuelga al muerto para salvar al vivo. Es verdad que algunos moribundos prolongan su agonía, y hay sociedades que conservan más largo tiempo que otras los recuerdos de sus muertos. Pero sólo existe entre ellas una diferencia de grado.

* * *

Hemos dicho que en toda sociedad, si existe un tipo de organización que se impone a todas las familias, de igual forma en cada familia se desarrolla un espíritu propio, porque ella posee tradiciones que les son propias. ¿Cómo podría ser de otra manera, si la memoria familiar conserva el recuerdo no solamente de las relaciones de parentesco que unen a sus miembros, sino también de los acontecimientos y de las personas que han tenido relevancia en su historia? Las familias son como tantas especies de un mismo tipo y, puesto que cada una de ellas se distingue de las otras, puede suceder bien que ellas se ignoren, bien que se enfrenten, o bien que, siendo influida una parte de los recuerdos de una familia, penetren en la memoria de otra o de varias otras familias. Dado que las creencias generales de una sociedad llegan a los miembros de las familias por intermedio de los que están más directamente mezclados a la vida colectiva del exterior, puede suceder o bien que sean adaptadas a las tradiciones de la familia, o, en caso contrario, que ellas transformen esas tradiciones. Que una cosa u otra se produzca, eso depende, por un lado, de las tendencias de la sociedad más amplia en donde están comprendidas todas las familias, la cual puede o bien desinteresarse más o menos de lo que acontece, o (como es el caso, sin duda, de las sociedades primitivas) reglamentar y controlar sin fin la vida doméstica y, por otro lado, depende de la fuerza de las tradiciones propias de cada familia, que no dejan de tener relación con las cualidades personales de los que las crean y las mantienen.

Si no hemos abandonado a nuestros parientes para fundar otro hogar, si fuertes personalidades o figuras particularmente originales supieron comunicar y conservar en nuestro grupo una fisonomía bien definida en medio de otras características, por lo demás, si durante todo el tiempo en que vivimos con

ellos, su naturaleza moral y su actitud con respecto al mundo social circundante no ha cambiado sensiblemente, ellos, sus actos, sus juicios, los diversos incidentes de su existencia, siempre permanecerán en el primer plano de nuestra memoria. Aun cuando una familia reciba una débil influencia de otros grupos, se producen en ella transformaciones inevitables, muertes, nacimientos, enfermedades, vejez, desaceleración o incremento de la actividad orgánica individual de sus miembros, que modifican de una época a otra su estructura interna. Se puede concebir que éstos, o una gran cantidad de ellos, no se cercioren del hecho de que si, por ejemplo, envejecen juntos, si se aíslan cada vez más de los demás, y se encierran en la ilusión de que nada ha cambiado, de modo que hablen de los recuerdos de antaño como pudieron hablar de ellos cuando todavía eran recientes: el marco en el que los reemplazan casi no se ha modificado ni enriquecido. Lo más usual es que los que no se aíslan completamente de las otras sociedades domésticas, y de la sociedad circundante en general; constatan que sus parientes no son hoy como eran ayer: reorganizan, entonces, y completan el conjunto de los recuerdos familiares, oponiendo a los decires provenientes de testigos envejecidos y poco confiables la opinión de los hombres de otras familias, y también analogías, nociones habituales y el conjunto de ideas admitidas de su época, fuera de su grupo, aunque en torno a él. Es así que la historia no se empecina en reproducir el relato hecho por los hombres contemporáneos de los acontecimientos pasados, sino de tiempo en tiempo, lo retoca, no solamente porque dispone de otros testimonios, sino para adaptarlo a las maneras de pensar y de representarse el pasado, de los hombres de hoy.

Cuando un matrimonio separa del grupo doméstico a uno de sus miembros, el grupo de donde ha salido tiene tendencia a no olvidarle; pero en el grupo donde entra está expuesto a pensar mucho menos en sus parientes que no están cerca de él, mientras que figuras y acontecimientos nuevos pasan a un primer plano en su conciencia. Es lo que acontecía sobre todo en la Antigüedad, por ejemplo, en las sociedades griega y romana. En ese entonces el matrimonio no creaba una familia nueva, sino que incorporaba a un nuevo miembro en una antigua familia: previamente, éste debía ser separado de otra

familia antigua, y esta separación radical se parecía a un cercenamiento de uno de sus miembros que la muerte imponía al grupo. En Roma, la muchacha que se casa muere en la familia de sus padres para renacer en la familia de su marido. Es la razón por la que el matrimonio, al menos en los primeros tiempos, en circunstancias que la familia seguía siendo la unidad social fundamental, era un acto religioso, y adoptaba la forma de rito, como todos aquellos que modificaban la conformación de un grupo. «La mujer casada de esta forma, dice Fustel de Coulanges, observa todavía el culto de los muertos; pero no es a sus propios ancestros que lleva la cena fúnebre; ella no dispone ya de ese derecho. El matrimonio la ha separado completamente de la familia de su padre, y ha roto con ella todas sus relaciones religiosas. Es a los ancestros de su marido que lleva su ofrenda; ella es de su familia, ellos han pasado a ser sus ancestros. El matrimonio le ha otorgado un segundo nacimiento. En adelante, ella es la hija de su marido, *filiae loco,* dicen los jurisconsultos. No se puede pertenecer ni a dos familias, ni a dos religiones domésticas; la mujer está enteramente en la familia y en la religión de su marido.»[10] Si bien, cuando entra en la familia de su marido, la mujer no olvida todos sus recuerdos: los recuerdos de infancia están fuertemente grabados en ella; se han renovado por las relaciones que ella conserva de hecho con sus padres, sus hermanos y hermanas. Pero debe adaptarlos a las ideas y las tradiciones que se le imponen, al interior de su familia actual. En sentido inverso, una familia romana no se asimilaba a la mujer que un matrimonio introducía sin que el equilibrio del pensamiento de ese grupo no se encontrara algo estremecido. No era posible que, por ella, una parte del espíritu de la familia de la cual provenía no penetrase en el espíritu de la familia a la que se incorporaba.[11] La continuidad de la familia no era usualmente más que una ficción. Los matrimonios eran la ocasión para contactar una vez más con el medio social más amplio del que

10. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 47.

11. En la China de los tiempos feudales, las alianzas entre familias nobles respondían a preocupaciones diplomáticas: para cada una de ellas se trataba de lograr el apoyo de tal o cual. ¿Cómo entonces las mujeres, a la vez el objeto y el instrumento de tales alianzas, se habrían fusionado en la familia de sus maridos hasta el punto de olvidar la de sus padres? Granet, *La religión des Chinois*, 1922, p. 42.

la familia tendía a aislarse, y de abrirse a nuevas corrientes de pensamiento; así es como transformaban sus tradiciones.

«Hoy en día, la familia es discontinua: dos esposos fundan una familia nueva, y la fundan de algún modo sobre una tabla rasa.»[12] Sin duda, cuando por el hecho de un matrimonio, penetramos en una esfera social más alta, sucede que olvidamos la familia de origen y nos identificamos entrañablemente con el grupo doméstico en donde el acceso nos abre también a un mundo mejor considerado. Cuando las dos hijas de Goriot, una se casa con un conde, y la otra con un acaudalado banquero, ambas mantienen a su padre a distancia y borran de su memoria todo el período de sus vidas que ha transcurrido en un medio sin distinción. Aquí también se puede decir que el matrimonio no ha creado nuevas familias, que solamente ha permitido a antiguas familias incrementarse con nuevos miembros. Pero cuando dos personas de un mismo nivel social se unen, tradiciones familiares de una fuerza comparable se enfrentan. Ninguna de las dos familias anteriores puede pretender que le corresponde asimilar al cónyuge que ha salido de la otra. Debería resultar, y en efecto así resulta muchas veces, en nuestras sociedades donde la familia tiende a reducirse a la pareja, que las familias de los padres parecen terminar allí donde parece comenzar la familia fundada por sus hijos. De donde nace una diferencia de actitud bastante sensible entre ésta y aquélla. Es acorde a la naturaleza de una familia que no crece más, que ha llegado a su término, de no olvidar a sus miembros que la abandonan y, al no poder retenerles, siempre y cuando dependa de ella, al menos consolidar los lazos mediante los cuales permanecen unidos. Los recuerdos que ella invoca entonces, y que se esfuerza por mantener, extraen sin duda su fuerza de su pasado. La nueva familia se vuelca desde un comienzo hacia el futuro. Ella siente, tras de sí, una suerte de vacío moral: pues, si cada uno de los esposos se recrea todavía en sus anteriores recuerdos familiares, como esos recuerdos nos son los mismos para uno y para otro, no pueden pensar en común. Para alejar conflictos inevitables, que ninguna regla aceptada por los dos permitiría zanjar, ellos concuerdan tácitamente en considerar como algo abolido un pasado en

12. Durkheim, *Cours inédit, déjà cité.*

que no encuentran ningún elemento tradicional propio para reforzar su unión. En realidad, no lo olvidan completamente. Muy pronto, cuando tendrán tras ellos una vida en común bastante larga, en la que acontecimientos donde sus preocupaciones se han mezclado, bastará para constituir una memoria propia, entonces, entre esos nuevos recuerdos, podrán acordar un lugar a los antiguos, máxime si sus padres no han quedado ajenos a esta fase de su existencia en donde instalaban las bases de una nueva familia. Pero esos recuerdos antiguos tendrán lugar en un nuevo marco. Los abuelos, mientras intervengan en la vida de la reciente pareja, juegan un rol complementario. Es por fragmentos, y en determinados momentos de la familia actual, que comunican a los nietos sus propios recuerdos, y les hacen llegar el eco de tradiciones casi desaparecidas: pueden hacer revivir para ellos un conjunto de ideas y un cuadro de hechos que no tendrían más lugar, en cuanto conjunto y cuadro, en el marco en el cual se mueve actualmente el pensamiento de sus descendientes.[13]

No es sin esfuerzo, y a veces sin sufrimientos y rupturas interiores, que se opera entre dos generaciones esta especie de quiebro que ningún acercamiento y retorno reparará. Ahora bien, si sólo estuviéramos aquí en presencia de conciencias individuales, todo se reduciría a un conflicto de imágenes, unas que nos retendrían por la atracción del pasado, por todos nuestros recuerdos de infancia, por los sentimientos que nuestros parientes inspiran en nosotros; y otras con las cuales nos vinculamos al presente, o sea a los seres recientemente aparecidos en el círculo de nuestra experiencia. Desde ese momento, si las sensaciones y estados afectivos presentes fueran lo suficientemente vigorosos para que los individuos sacrifiquen el pasado respecto del presente, y se arranquen los suyos sin representarse muy intensamente los sufrimientos que dejan

13. «Es distinto en el caso de la familia patriarcal, en donde el *pater familias*, mientras vive, es el centro de la familia ampliada. Ella está compuesta de dos elementos. Se encuentra de partida el *pater familias*: es el más antiguo ascendiente varón en el orden agnaticio (descendencia masculina). Enseguida vienen todos los descendientes salidos o bien de ese pater familias, o bien de sus descendientes masculinos. Cuando el *pater familias* muere (y solamente entonces), los dos hermanos (si hay dos) salidos de él se separan y forman una familia aparte, se convierten a su debido turno en *pater familias*. La familia está compuesta, solamente por aquellos que han nacido de un mismo ascendiente vivo», Durkheim, *ibíd*.

atrás, no se comprendería que se sientan divididos interiormente, y que el lamento asuma en ellos la forma del remordimiento. Por otra parte, si los recuerdos se les impusieran con una intensidad penetrante, si, como así sucede, ellos fueran mediocremente apasionados, y si el porvenir no se les pintara ante a sus ojos con colores radiantes, no se comprendería que fueran capaces de ese sacrificio.

Pero no son dos especies de imágenes, venidas unas del pasado y otras del presente, son dos maneras de pensar, dos concepciones de la vida y de los hombres que se enfrentan. Si a la lógica familiar que obliga a un hombre a considerarse antes que todo como un hijo, éste no pudiese oponer una lógica distinta, que le autorice a considerarse como un marido o como un padre, él permanecería indefinidamente en su primera familia, o, si lograse salir, estaría expuesto a todos los males materiales y morales que abruman al hombre aislado. Sus pensamientos y sus recuerdos no encontrarían ningún sitial en un marco que les impidiera dispersarse: es decir, que subsistirían tanto tiempo como su pasión o su deseo, o las circunstancias les favorecieran, pero no se apoyarían en ninguna creencia o concepción colectiva. En una sociedad que no admite que un Montesco pretenda casarse con una Capuleto, la historia de Romeo y Julieta no puede conservar otra realidad que la de una imagen de sueño. Es muy distinto cuando se abandona una familia para fundar otra siguiendo las reglas y creencias de la sociedad que abarcan a todas las familias o, más generalmente, que valen para entrar en otro grupo.

Cuando un miembro de una familia se aleja para agregarse a un grupo que no es una familia, por ejemplo, para encerrarse en un convento, encuentra la fuerza en una creencia religiosa que opone al espíritu familiar. Entonces, los acontecimientos, juzgados desde el punto de vista de otro grupo, lo serán también teniendo como punto de partida otros principios, inspirándose en otra lógica. Cuando Sor Angélica, en un momento en que el espíritu de familia todavía combatía en su interior el sentimiento de los nuevos deberes, recordaba la jornada en la celda de Port-Royal, en la que veía sin duda la prueba más dura que haya tenido que soportar. Pero ese recuerdo debió lentamente enmarcarse, naturalmente, en la historia de las etapas de su conversión y, simultáneamente, en el

conjunto de sus pensamientos religiosos: ese recuerdo llegó a ser pronto para ella y los miembros de su comunidad, al mismo tiempo, una tradición, un ejemplo, y algo así como un aspecto de la verdad. En efecto, puede decirse que dos concepciones de la vida se oponían. Pero no es exactamente lo mismo, parece, cuando un miembro de la familia la abandona para fundar otra. En realidad, cuando una joven ingresa en una orden religiosa no encuentra casi nada familiar en el claustro, los pensamientos que respiraba en medio de los suyos se encuentran dispuestos de otro modo o aplicados a otros objetos; al contrario, cuando un joven o una joven se casan, se podría creer que asumen en el fondo la misma lógica que han aprendido en el seno de su familia y en medio de sus parientes. Después de todo, la familia, ¿no se reduce a un conjunto de funciones que los hombres de las generaciones sucesivas están llamados, uno tras otro, a cumplir? El pariente que antes ha sido padre no lo es más o lo es apenas hoy en día, sea porque haya desaparecido, o bien porque sus hijos tienen cada vez menos necesidad de él. ¿Cómo es que su recuerdo no empalidecería desde el momento en que es un nombre, un rostro, o simplemente un ser que tiene y por quien se tiene sentimientos que se explican menos por la función que por la persona, que provienen del hombre más que del padre, y que van al hombre más que al padre? ¿Cómo es que toda la fuerza de la idea de padre no se referiría al que, ahora, a conciencia de serlo y de ser visto como tal, en el pleno sentido del término?

No obstante, la familia no es como una forma que, de un momento a otro, cambiaría bruscamente de materia. Cuando un hijo se casa, no sustituye a su padre como un rey que sucede a otro. Una familia que se crea se sitúa primero delante de los que sus dos jefes han salido como una nueva institución. Es poco a poco y más tarde, que el nuevo padre y la nueva madre identifican su función con la que han ejercido antes que ellos sus propios padres, y esta identidad no se les aparece jamás con un parecido tan aproximado.

Samuel Butler ha observado que, si suponemos que los recuerdos pasan de padres a hijos por medio de la herencia, su experiencia hereditaria sólo puede extenderse, descendiendo el curso de los tiempos, más allá del momento en que han sido concebidos, puesto que a partir de esa época no ha habido

más, entre ellos y sus padres, ninguna continuidad orgánica. Es la razón por la que los procesos biológicos proseguirían con gran certeza hasta la edad adulta, porque estarían guiados entonces por la experiencia ancestral, a partir del momento en que el hombre se encuentra en edad de procrear éste estaría abandonado al azar de sus propias experiencias y su cuerpo no sabría adaptarse adecuadamente a las condiciones en las cuales le corresponde vivir.[14] Podríamos decir inversamente que, de la vida de nuestros padres conocemos, por experiencia directa, sólo la parte que comienza unos años después de nuestro nacimiento: todo lo que precede casi no nos interesa; por el contrario, cuando nosotros mismos llegamos a ser marido y padre, volvemos a pasar por una serie de estados donde les hemos visto pasar, y parece que podríamos identificarnos con lo que eran entonces. Pero no es mucho decir. Hay todo un periodo, que corresponde a los comienzos de la nueva pareja, en donde precisamente ésta se opone a la familia antigua, porque representa algo nuevo, y parece que le es necesario crearse una memoria original fuera de los marcos tradicionales. Es la razón por la que mucho más tarde, cuando la familia ha perdido en cierta medida una parte de su impulso primitivo, cuando se avecina el momento donde también ella, por sus vástagos, dará nacimiento a otros grupos domésticos que se separarán de ella, que una familia toma conciencia de no ser más que la continuación, y como una nueva edición, de aquélla de la cual ha salido. Es cuando un padre y una madre se aproximan a la vejez que ellos piensan más en sus parientes, en particular con los que eran de su edad, y que, toda razón para distinguirse de ellos tiende a desaparecer, les parece que sus parientes reviven en ellos y vuelven a pasar por sus huellas. Pero en todo el período de su vida activa y de su expansión, la familia, volcada hacia el futuro o absorbida por el presente, busca justificar y reforzar su independencia con respecto a las tradiciones familiares apoyándose en la sociedad más amplia de las otras familias contemporáneas. Se trata pues de una lógica, y de una concepción de la nueva vida, más amplia, y, por esta razón en apariencia al menos más racional, la que existe en esta sociedad, que ella

4. Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, traducción francesa, 1922, pp. 143 y 163.

opone a las maneras de pensar y a los recuerdos de la familia o las familias de origen.

Durante toda nuestra vida estamos insertos, al mismo tiempo que en nuestra familia, en otros grupos. Extendemos nuestra memoria familiar de manera que puedan entrar en ella, por ejemplo, los recuerdos de nuestra vida mundana. O bien, reubicamos nuestros recuerdos familiares en los marcos en los que nuestra sociedad reencuentra su pasado. Esto equivale a considerar nuestra familia desde el punto de vista de los otros grupos, o inversamente, y a combinar, al mismo tiempo que los recuerdos, las maneras propias de pensar de aquélla y de estos últimos. Algunas veces es uno u otro de estos dos marcos el que se impone, y se cambia de memoria, al mismo tiempo que se cambian sus puntos de vista, sus principios, sus intereses, sus juicios, cuando se pasa de un grupo a otro. Desde que un niño va a la escuela, su vida transcurre, por así decirlo, en dos lechos, y sus pensamientos se relacionan siguiendo dos planos. Si no ve a los suyos sino en escasos momentos, la familia requiere de toda la fuerza adquirida con antelación, y también de la fuerza que le viene de que sobrevive a la escuela y al liceo, de que nos acompaña y nos envuelve hasta las proximidades de la muerte, para que pueda conservar su parte de influencia. Pero lo mismo ocurre, en un grado mayor o menor, cuando el joven o el adulto se vincula a otros medios, si éstos lo alejan de los suyos. Antes de que se entre en el mundo, y después de que se lo ha abandonado, nos es suficiente interesarnos sobre todo por aquellos pertenecientes a nuestra intimidad: la vida de algún modo se interioriza, y la memoria con ella se encierra en los límites de la familia. Capturado por el mundo, al contrario, se sale de sí, y la memoria se despliega hacia el exterior: nuestra vida, a partir de allí, son nuestras relaciones, y nuestra historia es su historia; nuestras actividades y nuestras distracciones no se separan de las de los otros, y no pueden narrarse ni éstas ni aquéllas separadamente. Cuando se dice que la vida mundana nos dispersa, hay que entenderlo tal como es. Sin duda, se puede estar comprometido a medias con el mundo, o solamente en apariencia. Pero se actúa entonces con dos personajes, y cuando uno se confunde en la sociedad, uno acepta pensar como ella. Tal es, sin duda, la evolución de la mayoría de los hom-

bres, que se mezclan y se confunden con el grupo social donde reside su actividad fundamental, en el breve período ocupado en que su vida profesional y mundana se encuentra en un punto culminante. A diferencia del niño, que no tiene aún dónde perderse, y del anciano que se ha retirado, ellos no se pertenecen. Recorra las páginas de las memorias en donde tal administrador, tal hombre de negocios, tal estadista que se ha liberado en conciencia de sus funciones, relata los hechos que llenaron sus años de labor y de agitación: más que su historia, es la de un grupo social, profesional o mundano. Es menos el contenido que el tono y ciertas indicaciones (en donde, por lo demás, se encuentran a menudo las reacciones de un círculo y el espíritu de alguna cofradía) y, posiblemente, la elección de los acontecimientos, que distingue tal narración individual o tal autobiografía de un escrito histórico donde el objeto consiste en narrar los hechos tal como lo vivieron un conjunto de hombres, en su significación con respecto a ellos. Cuando se dice de un escritor que su historia se confunde con la de sus obras, esto significa que no salió prácticamente del mundo interior que se había creado; pero cuando se dice de un soldado, o de un médico, o de un sacerdote, que su historia se confunde con la de sus actos, sus curaciones, sus conversiones, se deja entender al contrario que casi no ha tenido el tiempo requerido para ser él mismo, y que las preocupaciones comunes a las cuales estuvo particularmente expuesto, o destinado, por su función, bastaron para llenar su pensamiento.

En muchas circunstancias en las cuales hombres y familias diversas participan en común en las mismas distracciones, en los mismos trabajos, en las mismas ceremonias, el acontecimiento les impacta menos por lo que sucede de algún modo con él en la vida de la familia que por lo que en él permanece de afuera; ellos lo conservan como un hecho impersonal. Pero ocurre lo mismo cuando, en un grupo de familias vecinas, las relaciones se multiplican, sea, como en las aldeas campesinas, estén cercanas por el lugar que habitan, o bien, como en las clases altas, ellas se nutren de la apreciación de las otras y tienen necesidad de mantener y renovar al contacto con éstas el sentimiento de su preeminencia. Entonces, los miembros de cada familia introducen incesantemente en el pensamiento de su grupo relaciones de hechos, interpretaciones y apreciaciones tomadas de

las familias vecinas. ¿Qué pasa con la memoria de la familia? Ella debe abrazar en su campo ya no uno sino varios grupos, en donde la importancia, el aspecto y también las relaciones mutuas cambian a cada momento. Desde el instante en que ella imagina, desde el punto de vista de los otros tanto como desde el suyo, los acontecimientos más destacables para retenerlos y reproducirlos a menudo, ella los traduce en términos generales. El marco de acontecimientos que le permite reencontrar los recuerdos propios de la familia de la cual ella es la memoria, se distinguiría quizás fácilmente de los marcos propios de las otras familias, si nos quedásemos en las figuras, en las imágenes: se delimitaría así en el espacio el ámbito de cada una, y no se le atribuiría sino el curso de los acontecimientos que se han desarrollado como en tantos casos distintos. Empero, lo hemos dicho, mucho más que figuras o imágenes, el marco de la memoria familiar está constituido de nociones, nociones de personas y nociones de hechos, singulares e históricas en ese sentido, pero que tienen además todas las características de pensamientos comunes de todo un grupo, e incluso de varios. Así, las tradiciones propias de cada familia aparecen sobre un fondo de nociones generales impersonales, y no es fácil por lo demás indicar el límite que separa unas de otras. Se comprende que una familia que acaba de nacer, y siente sobre todo la necesidad de adaptarse al medio social en el cual debe vivir, dé las espaldas a las tradiciones de los grupos parentales del que viene de emanciparse, y se inspira sobre todo de esta lógica general que determina las relaciones de las familias entre sí. Pero como toda familia cuenta rápidamente con una historia, como su memoria se enriquece cada día, que sus recuerdos, bajo su forma personal, se precisan y se fijan, ella tiende progresivamente a interpretar a su manera las concepciones que toma de la sociedad. Ella termina teniendo su lógica y sus tradiciones, que se parecen a las de la sociedad general, puesto que ellas de allí emanan y que continúan a reglamentar sus relaciones con ella, si bien se distinguen porque se impregnan poco a poco de su experiencia particular, y que su rol consiste cada vez más en asegurar su cohesión y en garantizar su continuidad.

CAPÍTULO VI

LA MEMORIA COLECTIVA RELIGIOSA

La historia antigua de los pueblos, tal como es vivida en sus tradiciones, se encuentra totalmente impregnada de ideas religiosas. Además, puede decirse de toda religión que, bajo formas más o menos simbólicas, reproduce la historia de las migraciones y del mestizaje de etnias y tribus, de los grandes acontecimientos, establecimientos, guerras, invenciones y reformas, que se encontrarían en los orígenes de las sociedades que las practicaban.

Sin embargo, ésa es una perspectiva que no ha sido totalmente aceptada por los estudiosos de las religiones de la antigüedad. Fustel de Coulanges se sorprendía de que en la ciudad antigua se encontrasen dos religiones: la primera, vinculada al hogar y que perpetuaba el recuerdo de los antepasados, la segunda estaba fundada en el culto público y nacional de los dioses del Olimpo, culto aparentemente dirigido a las fuerzas de la naturaleza, de las que figuras reproducidas muy a menudo por la escultura o la poesía no eran más que su expresión simbólica.[1] En la misma medida mostraba cómo, al mismo tiempo que las familias primitivas renunciaban a su aislamiento, nacían ciudades por la fusión de tribus y fratrías,* estas últimas nacidas de la unión de las familias, nuevos cultos aparecían, dado que las divinidades epónimas no eran más que la rememoración de esos orígenes y esas transformaciones. Fustel

1. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, 20.ª edición 1908, pp. 136 y ss.

* «Fratría» es una división de la tribu en los atenienses o también es un grupo clánico perteneciente a una tribu o a un conjunto de tribus. *(N. del T.)*

de Coulanges insistía en la importancia de la presencia de los recuerdos vinculados a la fundación de las ciudades y al culto que se le rendía a su fundador, lo más usual era que este último fuese una figura mítica o una divinidad local de una tribu, promovida como dignidad protectora de una ciudad.[2]

Gradualmente, otra idea comienza a tomar cuerpo: en la Grecia clásica, si se observa de cerca la fisonomía y los atributos de los dioses olímpicos y si observamos cuidadosamente las ceremonias, las fiestas, las creencias y las supersticiones, poco interesantes, posiblemente, en los círculos aristocráticos y cultos, pero con una fuerza y una vida arraigadas en sectores del pueblo y en los medios campesinos, se puede apreciar que existe, al mismo tiempo, en el mundo antiguo, dos religiones superpuestas pero profundamente relacionadas entre ellas:[3] distinción que en apariencia tiene un sentido totalmente diferente a lo expuesto por Fustel de Coulanges o, posiblemente, puede que sea un nuevo aspecto del tema. «La religión griega nacería de la fusión de cultos uranianos y cotianos.* Los uranianos, dioses de voluntad firme, son el objeto de una θεραπέια: se les rinde honores en la espera de un favor. Los cotianos, al contrario, son unos espíritus impuros que por medio del culto se espera evitarlos. Los ritos uranianos, o, si se quiere, los del Olimpo, se superponen a los ritos cotonianos: son dos estratos del pensamiento religioso».[4] Ridgeway planteó que «el duelo entre las religiones cotianas y las uranianas corresponden a la guerra entre los pelasgos y los invasores nórdicos, pueblos de cuya fusión nace la Grecia clásica».[5] Por su parte, Piganiol planteó que «las creencias y ritos de los romanos se vinculan a dos religiones distintas y opuestas y que tuvieron grandes dificultades en integrarse, por un lado, el culto del Cielo y del Fuego y, por el otro, el culto de la Tierra y de las Fuerzas Sub-

---

2. *Ibíd.*, pp. 161 y ss.

3. Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubingen, 5.ª y 6.ª ediciones 1910. La 1.ª edición es de 1893.

* En la mitología griega, el adjetivo «khthonikos» (Cotianos), derivado del sustantivo «Khthon» (tierra), se refiere a los dioses subterráneos e infernales de la tierra. Urano, dios griego, hijo de Gea (la tierra) y padre con ésta, de los Titanes y los Cíclopes y de Coto de la mitología griega y se refiere también a varias divinidades infernales de la tierra. *(N. del T.)*

4. Piganiol, *Ensayo sobre los orígenes de Roma*, 1917, p. 93.

5. Ridgeway, *Early age of Greece*, t. I, p. 374.

terráneas. El culto de la Tierra es propio de los campesinos mediterráneos, ligures, sabinos y pelasgos, el culto del Cielo está arraigado en los nómadas septentrionales».[6] Numerosos mitos conmemoran la victoria de los uranianos sobre los cotonianos y de los pastores venidos del Norte sobre los labradores autóctonos: es el combate entre los Dioses y los Gigantes (Gigantes, hijos de la Tierra); es el mito del caballero vencedor de una hembra demoníaca (las sociedades primitivas de labradores eran de tipo matriarcal); son Hércules y Caco. Cuando cotonianos y uranianos se asocian o se casan entre ellos, simbolizan la reconciliación y el compromiso entre los cultos y la civilización, aunque de los viejos antagonismos siempre quedan huellas en las leyendas de los dioses. Harrison[7] señala en relación con Juno* que: «La diosa Hera, quien en la antigua leyenda argonauta es reina en Tesalia y patrona del héroe Jasón, pertenece a la vieja estirpe matriarcal; la que domina es la Hera pelasgiana y no Zeus, quien se encuentra prácticamente inexistente. En el mismo Olimpo, el templo de Heraión donde se le rendía culto a Hera es anterior al templo de Zeus». Y agrega: «¿El mismo Homero no tenía el presentimiento de que ella contrajo matrimonio por obligación?». En seguida, Harrison narra las eternas disputas que la meten en apuros con el padre de los dioses. Si bien el culto uraniano tiende al monoteísmo, Zeus, Dios del Cielo y de la Luz, se desagrega, tal vez porque sus atributos hayan dado nacimiento a divinidades

---

6. Piganiol, *op. cit.*, p. 94. Esta distinción tiene por propósito diferenciar las religiones plebeya y patricia, *ibíd.*, p. 132. Las patricias derivarían de los antiguos conquistadores venidos del norte, mientras que las plebeyas provendrían de poblaciones italianas nativas. Piganiol ha indicado brevemente como la historia de muchas civilizaciones se explica por un conflicto entre dos pueblos que deja huellas durables en sus instituciones y creencias: civilizaciones frigias, tracias, galas, semíticas, caldeas, árabes, africanas. *Op. cit.*, pp. 316 y ss. Seguidamente nos remite a un artículo de Rostovtseff, aparecido en la *Revue des Études Grecques*, 1919, p. 462: «El culto de la gran diosa en Rusia meridional», donde pueden leerse las siguientes páginas: «Los conquistadores semíticos en Mesopotamia, los conquistadores indoeuropeos en Asia menor y en Europa han llevado con ellos el culto de un dios supremo», y a propósito del mito de Heracles y de la gran diosa, piensa que: «Ese mito supone tres cosas: el culto de la gran diosa como base de la religión nativa, el culto del gran dios como fundamento de la religión de los conquistadores, y el surgimiento de un pueblo y de una religión mixtos».

7. Harrison, *Prologomena to the study of Greek Religion*, 2.ª edición 1908, p. 315.

* Juno es el nombre romano de la diosa Hera. *(N. del T.)*

distintas,[8] acaso porque su culto se hubiese contaminado por el contacto con los cultos cotonianos.

Mientras tanto los dioses enemigos se han reconciliado y forman una misma familia, en donde sus atributos, su leyenda y su fisonomía moral, recuerdan más o menos lo que fueron en el pasado, cuando se examinan los ritos, se encuentra, incluso, los mismos compromisos que ocultan las mismas diferencias. Harrison, quien ha estudiado con sumo cuidado y ha interpretado con tanta penetración el ritual de los griegos, expresa: «está claro que la religión griega contiene dos factores distintos e incluso opuestos... *los ritos de servicio,* vinculados por una tradición muy antigua a los habitantes del Olimpo y a los uranianos, y los *ritos de rechazo,* relacionados con fantasmas, héroes y divinidades subterráneas. Los ritos de servicio tenían un carácter alegre y racional, los ritos de rechazo eran sombríos y orientados a la superstición. Sin embargo, encontramos servicios célebres en honor de dioses del Olimpo, los ofrecidos en honor a Zeus, los ofrendados en honor de Apolo y Artemisa, los Antesterías, de Dionisio, y podemos comprobar que tenían poco o nada que ver con los olímpicos, a los que se supone estaban dirigidos: no son rituales de sacrificios, de fiestas, de combates, ni de júbilo, son unos rituales subterráneos y tristes, purificadores y adoradores de fantasmas. No cabe la menor duda que los ritos del Olimpo representan una capa superpuesta: los unos pueden emerger de los otros».[9]

El contraste es impresionante en la fiesta de las Antesterías, que es una fiesta primaveral consagrada a Dionisio y tiene una duración de tres días. El primer día se denomina Fitálidas (apertura de las barricas). «Abrían el nuevo vino de Atenas», apunta Plutarco. Es la entrega de los primeros frutos. Las

8. «Welcker (apoyándose notablemente en Esquilo) llega a la idea que en el concepto de Zeus, el cielo como divinidad es la raíz profunda de dónde salieron todas las formas de dioses. Por métodos diversos (estudio del calendario, nombres de los meses, fiestas, dioses que las presiden; huellas de formas de cultos pasados: sacrificios humanos y dioses asumidos como fetiches; de la religión de los pueblos, instalados con anterioridad, del norte al este de Grecia, macedonios, tracios, bitinianos) se tiene el mismo resultado: siempre son los mismos 4 o 5 dioses que aparecen como los más antiguos... si bien pueden vincularse algunos de esos dioses (salvo la principal divinidad femenina) al único dios del cielo: Zeus; y eso parece imponerse para Dionisio y Apolo. Ésta es la idea de Welcker.» H. Usener, *Götternamen. Versuch einer lehre von der religiösen Begriffsbildung,* Bonn, 1896, p. 275.

9. Harrison., *op. cit.,* p. 10.

barricas abiertas y los festejos iniciados duran hasta el día siguiente (llamado las Coéforas o Copas), el tercer día es nombrado como el de los Vasos. En el día de las Copas se celebra el matrimonio del dios Dionisio. En el tercer día también tiene lugar una dramática lucha. Aristófanes pinta un vivo cuadro de la fiesta en los Arcanenses. En medio de este entusiasmo supuestamente dichoso, reina una nota de tristeza. Las Antesterías eran en el pasado una fiesta de todas las almas. Los sacrificios eran ofrendados a Hermes y no en honor de los dioses olímpicos. Los platos preparados para el sacrificio no eran saboreados por ningún hombre, pues era el alimento de las almas, la cena de los muertos. El día de las Copas se pensaba que el espíritu de los muertos regresaba de entre ellos. Desde la mañana tenían la costumbre de masticar arraclán y frotarlo en sus puertas como pez: ritos «apotropaicos» que tienden a descartar las influencias de los espíritus. El último día, se decía (esta frase se convirtió en proverbio): «Salgan, Quíones, las Antesterías han terminado».[10]

De esta manera, los hombres se formaron en una religión y en una concepción general del mundo menos sombría: pero es en un marco preexistente de creencias en las divinidades subterráneas y en la acción abominable de los muertos que esas nuevas ideas permanecieron hasta encontrar lugar. En la religión griega de los siglos V y IV se yuxtaponían elementos cuyos orígenes se encontraban bastante alejados en el tiempo; un contemporáneo lo bastante alejado de esas creencias, capaz de entrever sus contradicciones, pudo encontrar en ellas los trazos de una evolución social y moral que encierran costumbres y supersticiones primitivas que se transformaron en creencias y en una organización ritual más avanzada. Sin embargo, la ley del pensamiento colectivo reside en sistematizar, desde el punto de vista de sus actuales concepciones, los ritos y creencias provenientes del pasado y que no han des-

---

10. Harrison piensa, incluso, que los Pithoigia si bien están consagrados al culto de Dionisio y, de acuerdo con Plutarco, animados por juegos y alegres diversiones, no dejan de tener consideraciones luctuosas: las barricas y la jerga utilizada, evocan a las antiguas tumbas donde se enterraban a los muertos: los Pithoigia de las Antesterías perpetuarían el antiguo rito de evocación de los muertos, revestido por un rito primaveral, y los antiguos vasos mortuorios devendrían en las barricas del nuevo vino; o preferiblemente, las dos ideas se encontrarían presentes en el espíritu de los griegos. *Loc. cit.*, p. 47.

aparecido. Así, todo un trabajo mitológico de interpretación altera progresivamente el sentido y la forma de las antiguas instituciones. En las Tesmoforias, fiestas de otoño, en honor de Deméter, la diosa de la fertilidad, se efectuaban ciertos ritos en vista de favorecer el crecimiento de las plantas y el nacimiento de los niños. Los objetos sagrados que no podían ser nombrados eran llevados en procesiones: imágenes de serpientes y formas de hombres hechas en pasta de cereales, conos de abeto y cerdos (en razón de sus prolíficas particularidades): se ponía la carne de los cerdos como ofrenda a las fuerzas de la tierra en la mégara del templo; luego, las mujeres que se habían purificado durante tres días descendían a los santuarios inferiores (cátodos y ánodos) y depositaban sobre unos altares las sobras de esas bestias: todos los que las tomaban y las mezclaban en sus simientes debían, de este modo, tener buenas cosechas. Si bien, sobre esos ritos de fertilidad se ha edificado toda una leyenda: esta ceremonia (sacrificio de los cerdos) se vincularía a Ébalo, quien pastoreaba los cerdos y que fue engullido con sus bestias en la gruta en la que desapareció Quirón, cuando el dios de los infiernos se lo llevó. No obstante, la interpretación racionalista del mito mantiene la idea del rito, que asumirá posteriormente una significación mística en los misterios de Eleusis.

Algunas veces se presentan reapariciones imprevistas y regresos ofensivos de creencias antiguas. Las nuevas religiones no alcanzan a eliminar totalmente las creencias suplantadas, así como tampoco no tienen ninguna intención de hacerlo: ellas mismas perciben que no satisfarán todas las necesidades religiosas de los hombres, y se jactan, además, de utilizar las partes aún vigorosas de los cultos pasados y de incorporarlas como suyas. Pero sucede que las circunstancias sociales se modifican, en el sentido que nuevas aspiraciones se hacen presentes, se incrementan con todas las creencias pasadas que hasta ayer la religión oficial rechazaba. Por otra parte, no debemos imaginarnos que estemos en presencia de una resurrección del pasado, y que la sociedad saque de su memoria las formas medio borrosas de las religiones pasadas para elaborar los elementos del nuevo culto. Sin embargo, fuera de la sociedad o, quizá, en las partes de ésta que han sido menos fuertemente sometidas a la acción del sistema religioso, algo

de esas religiones subsiste, fuera de «la memoria» de la misma sociedad, que sólo conserva lo incorporado a sus actuales instituciones, pero en otros grupos que se han mantenido, sobre todo, como eran antes, es decir, que se encuentran aún comprometidos parcialmente con los restos del pasado.

Si la filosofía pitagórica tuvo tal suceso en Italia, se debe a que «toda ella se encontraba penetrada por las influencias pelásgicas o minoicas...Esta filosofía tuvo sus adeptos, precisamente, en las regiones italianas donde menos se sintió la presencia de las influencias indoeuropeas: Italia del Sur, pueblos sabinos, Etruria; preferencia que permite comprender que los pitagóricos no hacían más que expresar en lenguaje filosófico y sistematizar las verdades de la religión mediterránea». El pitagorismo tuvo estrechos contactos con los cultos primitivos de Italia. «Si bien resulta difícil afirmar que Pitágoras haya tomado más de las religiones itálicas que de los cultos cretenses», pero lo cierto es que su doctrina se expandió por toda Italia porque se encontraba cercana a las ideas religiosas de una fracción considerable de los italianos, que no se dejo ganar por el culto oficial de los dioses patricios.[11] De esto tenemos el ejemplo de una filosofía y una religión (*las supersticiones pitagóricas*),[12] introducidas y en parte elaboradas en una sociedad, o en un conjunto de sociedades, que se encontraban en oposición con la religión oficial de las clases dominantes y de una parte del pueblo, pero se identificaban con las creencias que permanecieron en extensas regiones de la misma sociedad en las que la religión oficial ha debido estar presente. Sin embargo, ese nuevo culto no es precisamente el resultado de una influencia y de una acción externa, si bien podemos plantear al respecto: en primer lugar, no expre-

11. Piganiol, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

12. «El rito de incineración se encuentra prohibido entre los pitagóricos y ellos veneran a Rea y Deméter. En tal sentido, Pitágoras propuso una teoría del culto de las diosas madres; entre sus prácticas se encuentran conservar sus ropas de lino...; y profesan un valor supersticioso al número 4...; las habas les están prohibidas», *ibíd.*, p. 131. En este sentido, «La ingestión de habichuelas o habas por los hombres parece haber estado prohibida en la época pre-helénica; los pitagóricos seguían absteniéndose de comerlas, alegando que las almas de sus antepasados podían muy bien residir en ellas y que si un hombre (no una mujer) comía una haba podía privar a un antepasado suyo, hombre o mujer, de su probabilidad de renacer...», Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 1., Barcelona, Alianza Editorial, 1996, p. 435. *(N. del T.)*

sa solamente el recuerdo de creencias pasadas que reaparecen, sino más bien son creencias pasadas que han subsistido pero han sido combatidas y arrinconadas, si bien, por nuevas y favorables circunstancias se fortalecen; en segundo lugar, las circunstancias que las fortalecen son las mismas que las han hecho nacer: el contacto con sociedades del mismo tipo de raza y de civilización revive, de alguna manera, sus orígenes y restituye su naturaleza primitiva al reconstruir el mismo medio étnico y moral. Pero es lo que ha debido producirse con frecuencia: admitamos que los arios indoeuropeos conquistaron los países del Sur de Europa y les impusieron sus dioses y cultos, manteniendo algunos compromisos con quienes antes vivían; posteriormente, hubo invasiones y el retorno de las poblaciones mediterráneas; en muchos casos, el despertar de los cultos pasados fue debido a que se recrearon las condiciones en las que nacieron en el pasado, y no porque el recuerdo de esos cultos reapareciera en la memoria de la sociedad que los ha suprimido o los ha incorporado.

Si la sociedad conserva en su organización religiosa, elementos de antiguos ritos y pasadas creencias, no es sólo para satisfacer a los grupos más retrógrados. Pues para comprender apropiadamente un movimiento o un progreso religioso, los hombres deben recordar, al menos, de dónde han partido; por lo demás, una gran cantidad de nuevas ideas se precisan sólo oponiéndose a ellas. De tal modo que la luz proyectada por los cultos olímpicos sobre el universo y en todas las partes escondidas del alma humana, resplandecía mucho más cuando subsistían en la naturaleza ciertos recodos ocultos de sombra y de misterio, frecuentados por animales monstruosos o por demonios salidos de la tierra, subsistían en el alma miedos muy intensos en los que los hombres civilizados de entonces se aparentaban bastante a las tribus primitivas. El mundo homérico, tan desenvuelto y cultivado, deja todavía algún espacio a esas antiguas supersticiones: allí se encuentran huellas del culto de los muertos; si bien Homero estaba convencido que después de la muerte el espíritu desaparecía y no regresaba jamás para turbar a los mortales, el espíritu de Patroclo se le aparece en sueños a Aquiles, y éste le consagra un sacrificio que recuerda las antiguas inmolaciones de víctimas humanas. El descenso de Ulises a los infiernos, parece el telón de fondo

sobre el cual surge claramente el Olimpo de las tinieblas, y una sociedad de hombres sobre todo amorosos de la vida. Para que la superioridad de los poderes uranianos resurja, hace falta que se evoque confusamente el viejo asalto de los Gigantes, el aplastamiento o el sometimiento de los antiguos dioses.

Pasa igual con el cristianismo: para mostrar mejor la originalidad de su doctrina con respecto al judaísmo, los fundadores del cristianismo, en particular san Pablo, la oponen al judaísmo tradicional: en unos términos sacados del Antiguo Testamento, por la interpretación de las profecías que los judíos reproducían literalmente, y que la nueva religión interpretaba figuradamente logrando así diferenciarse. San Pablo considera que el reino de la Ley ha debido preceder el reino de los Cielos y era necesario que el hombre aprendiese lo que era el pecado, para que la fe en Dios y en la misericordia divina le liberase de él.[13] Lejos de anular la Ley por la fe, san Pablo cree que el cristianismo la confirma. En los textos fundamentales del cristianismo, en los evangelios y en las epístolas, en la oposición entre los fariseos y los cristianos, entre el judaísmo ortodoxo y la religión del hijo del hombre, es recordada de modo permanente: el cristianismo es parte de la historia, y sobre todo muestra en artículos de fe, dogmas y ritos, los signos de una revolución moral que fue un acontecimiento en la historia, evidencia del triunfo de una religión de contenido espiritual sobre un culto formalista y, al mismo tiempo, de una religión universal que no distingue entre razas y naciones, sobre una religión profundamente nacionalista. No obstante, esta historia y la misma religión se comprenderían con dificultades, si no se captase toda la importancia de su desprendimiento de un fondo judaico.

Antes que todo, cuando una sociedad transforma así su religión, avanza un poco en lo desconocido. Desde un comienzo, no tiene conocimiento de todas las consecuencias de los nuevos principios planteados. Son unas fuerzas sociales que, entre tantas otras, orientan y desplazan el centro de gravedad del grupo: sin embargo, para que éste conserve su equilibrio, debe procederse con un trabajo de readaptación de todas las

13. «Sólo por la ley conozco el pecado... Antiguamente, cuando me encontraba sin Ley, vivía, pero el Mandamiento me fue ordenado, el pecado vino para nacer y yo morí», Pablo, Epístola a los Romanos, VII, 7.

tendencias e instituciones que hacen su vida en común. La sociedad se da cuenta de que esta nueva religión no significa un comienzo independiente, sin límite alguno. Esas creencias, más dilatadas y profundas, desea adoptarlas sin romper totalmente con el marco de las nociones en que se ha formado hasta entonces. Por eso es que, al mismo tiempo que la sociedad proyecta en su pasado las concepciones que viene de elaborar, se preocupa en incorporar a la nueva religión los elementos del viejo culto que se encuentra en capacidad de asimilar. La sociedad debe persuadir a sus miembros de que han asimilado en parte esas creencias, inclusive las que ha recuperado luego de haberlas mantenido durante cierto tiempo apartadas. Eso sólo es posible si ella no choca frontalmente con todo pasado y si conserva al menos las formas. La sociedad, inclusive cuando evoluciona, vuelve al pasado: es en un conjunto de recuerdos, tradiciones e ideas familiares que enmarca los nuevos elementos que coloca en primer plano.

En efecto, observamos que, por ejemplo, la mitología homérica se queda a medio camino entre las representaciones religiosas y las ficciones de la literatura. Supongamos que se hubiera para ese entonces, en las clases aristocráticas y cultas de Grecia, obedecido totalmente al empuje racionalista, que se hubiese eliminado cualquier creencia en la supervivencia de las almas bajo forma de fantasmas, como es el caso del Hades, que se hubiera imaginado que de ninguna manera los hombres, ni durante su vida ni después de muertos, puedan entrar en relación con los dioses: todas las ceremonias hubiesen perdido inmediatamente su prestigio y la imaginación poética se habría desenvuelto con más holgura en el Olimpo y entre sus habitantes. Si el politeísmo homérico deseaba mantenerse como religión, estaba comprometido a tener en cuenta un cierto número de creencias que aspiraba a sustituir. Lo que impide a los griegos de ese tiempo tratar superficialmente las leyendas y las figuras de los dioses, lo que más tarde hará un Luciano,* dado que ellos se sienten muy próxi-

* Luciano de Samosata (120 d.C.). Nacido en Siria y ejerció su carrera de conferenciante en todo el imperio romano. En sus diálogos y relatos desarrolla una ironía incisiva que ataca a los poderosos, a los muertos, a los dioses y a los héroes. Fue un estudioso de la mitología. Tomado de Suzanne Saïd, *Introducción a la Mitología Griega,* Madrid, Acento Editorial, 1998, p. 89. *(N. del T.)*

mos a una época donde la religión no se encontraba, hasta ese punto, humanizada, es que, en los antiguos santuarios, en los antiguos lugares proféticos, son necesarios unos dioses reales para recoger la herencia de los antiguos monstruos, de las divinidades locales y de las fuerzas de la vegetación: se transforma su apariencia, pero se está obligado a conservar su naturaleza de dioses, por lo menos durante cierto tiempo.

Del mismo modo, si el cristianismo no se hubiera presentado como la continuación, en cierto sentido, de la religión hebraica, se hubiera podido constituir como religión. Cuando Jesús dice. «Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con tu alma, con todo tu pensamiento. He aquí el primer y gran mandamiento. Veamos el segundo, *que es parecido*: Amarás a tu prójimo como a ti mismo»,[14] observamos que adelanta una doctrina que podría interpretarse en un sentido estrictamente moral. Del mismo modo los fundadores del cristianismo tuvieron el cuidado de multiplicar los acercamientos con los profetas del Antiguo Testamento y los detalles o las palabras de la vida de Cristo representan su realización. Pablo, apoyándose en la promesa de Abraham, considera a los gentiles* como los verdaderos descendientes de Isaac, los hijos «no de la sirvienta sino de la mujer libre»,[15] y asimismo los legítimos herederos. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no ha sido eliminado por el «hijo del hombre» o, al menos, si cambió de aspecto, no deja de mantener su naturaleza de Dios. Finalmente, en la medida que el cristianismo se expande, la atención se desvía de este aspecto que le representa como una rama injertada en una planta desconocida, pero las ideas teológicas fundamentales que ha tomado del judaísmo permanecen; en efecto, resulta necesario que la moral cristiana se proteja con una armadura dogmática y ritualista, hecha enteramente de ideas e instituciones tradicionales, si desea mantener el prestigio de una religión.

* * *

14. Mateo, XXII, 37-39.
* Nombre que los judíos y los primeros cristianos daban a los paganos. *(N. del T.)*
15. Epístola a los Gálatas, IV, 22-31.

Sin embargo, la religión reproduce en un sentido distinto su pasado. Apartemos nuestra atención del origen y del sentido profundo de los mitos. No busquemos más detrás de esas tradiciones los acontecimientos generales, migraciones y fusiones de pueblos de los que ha sido, tal vez, la expresión. Tomémoslas tal como son vistas por los fieles. No existe nada que no nos pueda ofrecer el cuadro de la vida, de los actos o de las figuras de unos seres divinos o sagrados. Bajo rasgos humanos, animales o de cualquier otra forma, la imaginación les presta, en todo caso, una forma de existencia sensible: ellos existen o han aparecido en ciertos lugares o en determinadas circunstancias. Se han manifestado sobre la tierra.[16] Y es desde ese momento que los hombres han conservado el recuerdo de los dioses o de los héroes, han podido relatar su historia y, por medio de un culto, han podido rememorarla.

Si se pasa revista a los diferentes fragmentos del culto cristiano, puede reconocerse que cada uno de ellos, conmemora un periodo o acontecimiento de la vida de Cristo.[17] El año cristiano se concentra, de cierto modo, alrededor del periodo pascual consagrado a reproducir, por el mismo orden de las ceremonias y el contenido de las prédicas y oraciones, las diversas fases de la Resurrección y Pasión de Jesús. Es también, bajo otro punto de vista, puesto que cada día está consagrado a un santo, la conmemoración de todos aquellos que contribuyeron a conformar, difundir o enriquecer la doctrina cristiana. Con una frecuencia mayor, cada semana, el domingo, la misa a la que todo feligrés se encuentra obligado a asistir, celebra la Eucaristía. Pero toda la doctrina cristiana reposa en una historia y casi se confunde con ella. Si los antiguos

---

16. Cuando examinamos de cerca los ritos de los pueblos primitivos que, según ellos, ejercen una acción sobre las cosas, se percibe que tales ritos tienen por propósito reproducir algún drama mitológico, es decir, hacer manifiesto un héroe o antepasado legendario a los que se les vincula con la invención o creación de un procedimiento mágico o de una nueva técnica. Sobre los ritos conmemorativos en esas sociedades, véase Irio Hirn, *The origins of Art, a psychological and sociological inquiry*, Londres, 1900, capítulo XVI.

17. «Los teólogos y los historiadores han reconocido siempre que uno de los propósitos de la liturgia es el de recordar el pasado religioso y de hacerlo presente por medio de una especie de representación dramática. Ninguna liturgia es la excepción. El año litúrgico es un memorial. El ciclo de los ritos anuales se ha transformado en la conmemoración de una historia nacional o religiosa», Delacroix, *La religión y la ley*, pp. 15-16.

paganos no pudieron salvarse fue porque los acontecimientos de la historia cristiana no se habían todavía desplegado y porque a diferencia de los judíos no podían conocer las profecías que les anunciaban lo que iba a suceder. Los judíos han previsto la venida del Mesías; los discípulos de Jesús han sido los testigos de su vida, de su muerte y resurrección; todas las generaciones cristianas posteriores han recibido la tradición de esos acontecimientos. Precisamente, todo el meollo del cristianismo radica, luego de la desaparición de Cristo sobre la tierra, en el recuerdo de su vida y enseñanza.

¿Cómo explicar que la religión cristiana, orientada totalmente hacia el pasado (como cualquier otra religión), se presente como una institución permanente y trate de ubicarse fuera del tiempo, a más de pretender que las verdades cristianas puedan ser simultáneamente históricas y eternas?

Si se piensa que lo fundamental de los sistemas religiosos reside en la enseñanza moral aportada por su fundador, puede entenderse que las verdades sobre las que reposan tengan una naturaleza independiente del curso del tiempo, y que pase a un segundo plano la figura y el recuerdo de aquel que las ha descubierto. Sin lugar a dudas, es el caso del budismo. «El budismo es, antes que todo, una religión de salvación, y la salvación supone, únicamente, que se conoce la buena doctrina y se la practica. Sin duda, no habría podido ser conocida si el Buda no hubiera venido a revelarla; pero, una vez mostrada la revelación, la obra del Buda fue realizada. Desde ese momento, Buda deja de ser un factor indispensable de la vida religiosa.» Ésas son las razones por las que no puede ser un dios. «Puesto que un dios es, ante todo, un ser viviente con el que el hombre debe contar y sobre el que debe apoyarse; si bien el Buda está muerto, ha entrado en el Nirvana; y ya no podrá más intervenir en la marcha de los acontecimientos humanos.»[18] «La idea de que el jefe divino de la comunidad... mora efectivamente entre los suyos... de tal forma que el culto no es más que la expresión de la eternidad de esta vida en común, es totalmente extraña a los budistas. Su maestro se encuentra en el Nirvana: sus fieles le gritarían

18. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 44.

y él no podría entenderles.»[19] Sin duda, «el recuerdo imborrable de la vida en la tierra de Buda, la fe en la palabra de Buda como la palabra de la verdad, la obediencia a las enseñanzas de Buda como una ley de santidad, todos esos factores han tenido una gran influencia por el giro que han tomado en el seno de la comunidad búdica, en la vida y en el sentimiento religioso».[20] Pero el Buda no es ni un mediador ni tampoco un salvador. «La creencia en los antiguos dioses había desaparecido ante la doctrina del Atman;*...el reino de este mundo esperanzado de redención no era potestad de un dios; ha pasado a la ley natural del encadenamiento de las causas y los efectos». Buda debía ser (sin ninguna superioridad metafísica) solamente el gran *Sabio* y difusor del conocimiento:[21] personaje histórico y no el único en su especie, dado que se ha aceptado que habría un número ilimitado de budas; en fin, personaje cuya existencia se encuentra circunscrita entre las fechas de su nacimiento y de su muerte. Igualmente, «el budismo... comprende, ante todo, una noción de salvación», y que «la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y se la practica»; existe adecuadamente en el budismo, al lado de una moral, un elemento religioso (sin el cual el budismo no sería ciertamente una religión), pero un elemento religioso que se reduce solamente a recuerdos. Lo único no temporal es la moral: los recuerdos se confunden con la religión y se vinculan a una sucesión de años históricos convenientemente determinados y desde hace tiempo concluidos.

Es diferente la situación del cristianismo. Cristo no es solamente un Santo o un Sabio: es un Dios. No se ha visto limitado a indicarnos el medio de salvación: sin embargo, todo cristiano puede lograr su salvación por la intervención, y gracias a la acción eficaz de ese Dios. Cristo no perdió contacto con los hombres después de su muerte y resurrección, y permanece eternamente en el seno de su Iglesia. No existe ninguna ceremonia del culto como tampoco oración u otro acto de devoción

19. Oldenberg, *El Buda, su vida, su doctrina, su comunidad*, trad. francés, p. 368.

20. *Ibíd.*, p. 319.

* Atman, voz o aliento. En el brahmanismo significa energía vital. *(N. del T.)*

21. *Ibíd.*, pp. 320 y ss.

donde no esté presente. El sacrificio* por el cual nos ofreció su cuerpo y su sangre no tuvo lugar una sola vez: se renueva enteramente cada vez que los fieles se reúnen para recibir la Eucaristía.[22] Y luego, los sacrificios sucesivos, celebrados en distintos momentos y en lugares diferentes; no son más que un único y un mismo sacrificio.[23] Como las verdades cristianas no han sido reveladas a los hombres por Cristo en condiciones tales que permitan de una vez y para siempre meditarlas y comprender su sentido: todo lo contrario, la revelación se renueva permanentemente o preferentemente continúa, puesto que los hombres, para comprenderla, se ven en la necesidad de que sean explicada por Dios. El estudio de los textos evangélicos y de la Sagrada Escritura, en ausencia de tales luces sobrenaturales, bien puede contribuir a separarnos como aproximarnos a Dios, cuando distinguimos en ellos, particularmente, las oscuridades y las contradicciones: *tot paginarum opaca secreta*.[24] Cómo la verdad eterna podría completamente expresarse en palabras humanas comprendidas en un tiempo delimitado, ¿no resulta suficiente para conocerla que la Iglesia por su ense-

---

* La idea de sacrificio se expresa en el cristianismo en el acto del sacerdote cuando ofrece en la misa el cuerpo de Cristo representado en las figuras del pan y el vino en honor del Eterno Padre. *(N. del T.)*

22. Véase sobre el tema, toda las disputas teológicas entre Lutero y Zwinglio, entre 1523 y 1530. En particular, el escrito de Lutero, *Dass diese Worte: das ist mein lieb, etc., noch feststehen. Wider die Schwarmgeister, 1527: Luthers Werke, 1905, Berlin, 2e folge, reformatorische und polemische Schriften*, t. II, p. 371, 373, 415 y 416, 421 y 422. Lutero afirmaba «que el comer del que hablaba Jesucristo no era un comer místico sino un comer real...; que se entendiese que su intención era el de asegurarnos sus dones ofreciéndonos su cuerpo; que el recuerdo de su muerte que siempre nos recomendaba, no excluía su presencia», Bossuet, *Historia de las transformaciones de las iglesias protestantes*, París, 1688, t. I, p. 90. El mismo Zwinglio que se expresaba en sentido figurado, decía mientras tanto «que eso no era un simple espectáculo, ni signos totalmente desnudos; que la memoria y la fe del cuerpo sacrificado y de la sangre derramada protegía nuestra alma; y mientras tanto el Espíritu Santo encerraba en nuestros corazones la absolución de nuestros pecados, y allí residía todo el misterio», *ibíd.*, p. 85.

23. «La iglesia romana concedía una gran importancia al hecho de que los ritos de la comunión contuviesen una expresión muy clara y viva de la unidad eclesiástica. En ello es que reside el uso del fermentum, del pan tituli; este significado todavía se encuentra en el rito de los sancta, del fragmento consagrado a la misa precedente, que es aportado en el comienzo de la misa y colocado en el cáliz en la Pax Domini. En todas partes, en todas las iglesias de Roma y siempre en todas las asambleas litúrgicas, tanto en las de ayer como en las de hoy, se presenta la misma eucaristía, el mismo sacrificio y la misma comunión», L. Duchesne, *Orígenes del culto cristiano*, p. 196.

24. San Agustín, *Confesiones*, t. XI, p. 2.

ñanza y por haber hecho la selección de esos textos, a través de los siglos, los haya interpretado? El dogma, como el culto, no tienen edad: imita, en el mundo cambiante de la duración, la eternidad y la inmutabilidad de Dios, como pueden hacerlo unos gestos, unas palabras y unos pensamientos humanos.

No resulta menos cierto que lo fundamental del dogma y del rito se ha establecido desde los primeros siglos de la era cristiana. Todo el resto del edificio ha sido ubicado sobre ese primer marco. Cada vez que la Iglesia ha debido evaluar nuevas tesis, nuevos cultos o nuevos detalles del culto, nuevos modos de vida y pensamientos religiosos, en primer lugar, se ha planteado si estaban conformes al cuerpo de usos y creencias de este periodo originario. Lo esencial del culto y del dogma se reduce o tiende a reducirse a lo que era en ese entonces. La Iglesia se reproduce indefinidamente o pretende, al menos, repetir los usos y creencias originarios. En los primeros tiempos del cristianismo, la Iglesia concedió siempre una situación privilegiada a los actos y las palabras que tuvieron para ese entonces las mayores repercusiones. Lo que hoy en día ella ubica fuera del tiempo, bajo el rótulo de verdades eternas, se ha desarrollado en un tiempo histórico bien determinado, si bien muy alejado e inaccesible en el tiempo, si consideramos las formas sucesivas que desde entonces han revestido en todas las otras instituciones sociales. Si el objeto de la religión aparentemente parece desligado de la ley del cambio, si las representaciones religiosas se eternizan, mientras que todas las otras nociones, todas las otras tradiciones que forman el contenido del pensamiento social evolucionan y se transforman, no es a causa de que ellas se encuentren situadas fuera del tiempo, es que el tiempo con el cual se relacionan se encuentra separado, sino de todo lo precedente, al menos de todo lo que continúa; en otras palabras, el conjunto de los recuerdos religiosos subsiste aunque en estado de aislamiento, y se separa igualmente de otros recuerdos sociales que se formaron en una época más antigua, si bien existe un acentuado contraste entre el género de vida y de pensamiento social que tales recuerdos religiosos reproducen, y las ideas y formas de acción de los hombres de hoy.

Existe, en efecto, algo de particular en la memoria del grupo religioso, en lugar de que las memorias de otros grupos se

relacionen, se reconozcan entre ellas, ésta pretende eternizarse de una vez por todas; o bien obligándolas a adaptarse a sus representaciones dominantes, o bien ignorándolas sistemáticamente, oponiendo su propia permanencia a su inestabilidad, las relega a un rango inferior. Entre lo que está dado de una vez por todas y aquello que es transitorio, existe una diferencia de naturaleza y no de grado, y se comprende que se traduzca en la consciencia religiosa en una oposición radical. Puesto que el resto de la vida social se desenvuelve en el tiempo, es lógico que la religión se encuentre separada. La idea de que la religión nos transporta a otro mundo, que su objeto es eterno e inmutable, y que los actos religiosos donde se manifiesta, aunque se produzcan en una fecha y en un lugar determinado, imitan y simbolizan por su repetición indefinida y por su aspecto uniforme, esta eternidad y permanencia. Posiblemente sólo existe un orden de fenómenos en la vida social que presenta las mismas características y pueda evocar la misma idea: las representaciones que despiertan en los grupos el espectáculo habitual de los grandes hechos naturales, las leyes de la naturaleza. Es sorprendente que un gran número de religiones se encuentre, en efecto, cortado por el mismo patrón de las variaciones estacionales y que la periodicidad de sus fiestas y ceremonias reproduzca los ciclos temporales de la tierra y del cielo. Inclusive en las religiones más modernas, en las más evolucionadas e intelectualizadas, la noción de Dios y de su voluntad se aproxima notablemente a la idea del orden natural, y muchos estudios teológicos se encuentran inspirados en tales comparaciones. Si bien en el catolicismo se interpreta la permanencia de la religión en un sentido totalmente espiritualista. La religión se encuentra adaptada a las variaciones estacionales, ha desarrollado el drama de la vida cristiana en el marco del año profano, si bien ha intentado, al mismo tiempo, incorporar a las tendencias de su propio pensamiento y organizar según su ritmo las representaciones colectivas del curso y de las divisiones del tiempo. Además de que la religión cristiana no ha considerado jamás el orden de la naturaleza material sino como el símbolo de un orden oculto y de una naturaleza distinta. La ciencia humana y las nociones que la acompañan no se diferencian fundamentalmente de otras perspectivas del pensamiento profano, ella persiste

ante sus ojos incierta y cambiante y se encuentra subordinada a ley del tiempo: la necesidad que descubre en las cosas es totalmente relativa a nuestro conocimiento falible. Las únicas verdades definitivas e inmutables son las religiosas. No existe, en definitiva, ningún intermediario, ningún término medio entre aquello que es dado de una vez por todas, y que sólo existe y es verdadero para una época, sólo existe el pensamiento social de una época privilegiada, y del grupo que se limita a conservarlo y reproducirlo, que pueda oponerse, por esa condición de permanencia, a los pensamiento sociales efímeros de todas las épocas y todos los grupos.

Si ese es el objeto de la religión, si su intención es conservar intacto, a través del tiempo, el recuerdo de una época pasada, sin involucrar recuerdos posteriores, es de esperar que tanto el rito como el dogma reciban en el transcurso del tiempo formas cada vez más rígidas, a fin de oponer resistencia a las influencias externas, tal vez más peligrosas cuando se incrementa la diferencia entre el grupo religioso y todos los otros. Por lo demás, si la revolución moral y social que se encontró así rememorada tal vez haya merecido, tanto por su profundidad como por su extensión, pasar a un primer plano, mientras otros acontecimientos se han producido desde entonces, que posiblemente precipitaron la evolución en el mismo sentido, o a lo mejor permitieron nuevos caminos a las acciones y al pensamiento de los hombres. ¿Por qué la memoria religiosa no pudo haberse enriquecido por tantas experiencias tan decisivas quizás como la precedente? Efectivamente, no estudiaremos aquí hasta qué punto se ha mantenido refractaria a todo eso. En cualquier caso, la religión que ha pretendido aislarse, en efecto, no puede concebirse que no lo haya hecho, ya que para poder subsistir tenía que replegarse sobre ella misma. Mientras que en un comienzo encontraba en el ambiente del medio social, testimonios y recuerdos e incluso nuevos hechos que podían sustentarla y fortalecerla sin destruirla o alterarla gravemente, dado que la sociedad se encontraba todavía muy cercana de los acontecimientos que esta memoria deseaba incorporar, en la medida que se fue alejando, al contrario, se incrementaba el número de acontecimientos sin ninguna relación con los primeros, a los que correspondían unos recuerdos distintos a los suyos. La me-

moria del grupo religioso para protegerse, ha podido durante cierto tiempo impedir que otras memorias se formaran o se desarrollaran alrededor de ella. Ha triunfado sin dificultades ante las religiones pasadas, memorias bastante alejadas de su propósito y que desde hace tiempo no vivían que para ellas mismas: incorporó todo aquello que podía ser asimilado, es decir, lo más reciente y lo que había recibido el sello de la misma época donde el cristianismo había nacido, en otras palabras, lo que era de suyo manifiesto: restos de religiones en vías de desaparición, incorporados a la consciencia colectiva de los primeros siglos de la era cristiana, y de los que la historia cristiana de ese tiempo conservaba los vestigios. Igualmente, pudo incorporar muchas ideas filosóficas, jurídicas, políticas, morales, también vestigios de antiguos sistemas, o elementos dispersos todavía no incorporados en un conjunto. En esa época, en efecto, en el cristianismo próximo a sus orígenes no se distinguía con facilidad el recuerdo de la consciencia del presente: pasado y presente se confundían porque el drama evangélico no parecía haber concluido. Eternamente se esperaba el último acto. No se había abandonado la esperanza del retorno de Cristo y la aparición de la Jerusalén Celestial.[25] En el culto junto con la Eucaristía, los carismas, las manifestaciones extraordinarias del Espíritu Santo, ocupaban un lugar indispensable: las curaciones u otros actos milagrosos, las visiones, la profecía, la glosolalia.*[26] En ese entonces, el cristianismo no se oponía al pensamiento colectivo de su época como el pasado a un presente sin ataduras con él, pero podía aspirar legítimamente, estando él mismo comprometido con el presente, a imponer su marca a todas las creencias como a todas las instituciones. Además de que en el

---

25. «El evangelio de san Juan en el apogeo de su popularidad, despertó la preocupación de Paracleto (el Espíritu Santo); el Apocalipsis ofrecía imponentes descripciones de la Jerusalén celestial y del reino de los mil años... El derecho de los profetas de hablar al pueblo en nombre de Dios se encontraba reconocido por la tradición y las costumbres», L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 272. Véase especialmente el capítulo sobre el montanismo, «Doctrina herética de Montanus» quien creía en la intervención eterna del espíritu santo. *(N. del T.)*

* «Glosolalia», de acuerdo con el Nuevo Testamento, carisma por el que los apóstoles hablaron en el día de Pentecostés en varias lenguas o quizá fueron comprendidos por personas de lenguas diferentes. *(N. del T.)*

26. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 47.

dominio espiritual, sus mayores adversarios invocaban las mismas tradiciones: eran memorias distintas aunque siempre referidas a los mismos acontecimientos y a las mismas enseñanzas. Lo que las distingue de las herejías y de las doctrinas más o menos ortodoxas, no era que unas se inspiraban en el presente o en un pasado muy próximo, y las otras en un pasado lejano, es el modo como cada tradición relaciona y comprende un mismo periodo del pasado, bastante próximo para que haya sobre ese sujeto una gran diversidad de testimonios y testigos. Sin duda, ciertas partes de la tradición persisten en implantarse antes que otras: sin embargo, entre ellas son muy solidarias, además de que todas están inmersas en un pasado muy reciente para que puedan aislarse y que la consciencia cristiana pueda confrontarlas simultáneamente. Es el periodo de formación, en donde la memoria colectiva se encuentra hasta ese momento dispersa entre un conglomerado de pequeñas comunidades distantes en el espacio: estas comunidades no se sobresaltan, ni se incomodan, ni se escandalizan, de que las creencias no sean las mismas de una comunidad a otra, ni que las creencias de ayer no sean exactamente las mismas creencias de hoy: ellas tienen bastante trabajo en convertir a los no creyentes, e intentan mucho más difundir su fe que intentar ponerse de acuerdo con las otras comunidades cristianas. ¿No sucede algo semejante con todo pensamiento colectivo que se encuentra más ocupado en vivir que en recordar?

Tan habituados estamos a las formas actuales de la liturgia y del dogma, de la jerarquía y de la disciplina, que nos encontramos en dificultades para comprender hasta qué punto la Iglesia cristiana, que se distingue en la actualidad de un modo tajante de la sociedad temporal, se encontraba hasta tal punto comprometida o, tal vez, no completamente separada de ella, mostraba un panorama distinto por la cantidad de ideas que se transmitían y por el poco rigor formal que existía en la práctica religiosa y en las diversas funciones de la Iglesia. Ciertamente, «la adhesión al cristianismo era un paso que tenía graves consecuencias. En muchos aspectos significaba aislarse totalmente de la vida cotidiana. Los teatros, por ejemplo, y, en general, los juegos públicos, escuelas de inmoralidad, figuraban entre las preferencias en los faustos de Satán a

los que se estaba obligado a renunciar. Con la fornicación sucedía lo mismo. Se rompió con la idolatría; pero no resultaba fácil evitar el contacto: la vida privada de los antiguos se encontraba totalmente penetrada por la religión».[27] Sin embargo, en el marco de las ideas cristianas, todos los excesos a los que los fieles renunciaban, las ceremonias paganas a las que se abstenían de participar, tenían su lugar. No puede pensarse un poco en la religión sin evocar todas las circunstancias de la vida donde se le imponía al cristiano una conducta particular. Toda la sociedad de entonces era, en suma, un poco en la que Cristo y los primeros apóstoles habían vivido, y en la que cada momento se daba cuenta en los relatos de la vida de Cristo y en la enseñanza de los apóstoles. La memoria cristiana reencuentra a su alrededor y aun fuera del grupo religioso, una tal cantidad de objetos que despierta y revive continuamente sus recuerdos. ¿Cuáles serían los motivos para aislarse y para qué? Ciertas consideraciones permiten pensar que un católico, diez o quince siglos más tarde, comprenderá mucho menos los evangelios que un pagano o que un judío, que un oriental o un romano de los primeros dos siglos después de Cristo: la forma de vida social que se supone vivieron y en la que nacieron los primeros cristianos, los hombres y costumbres que han condenado, contra los que insurgieron, ¿qué vestigios y recuerdos permanecerán vivos y serán conservados? En un sentido, el cristianismo fue la consagración y el resultado de toda una civilización; respondía a muchos interrogantes, inquietudes y aspiraciones que, sin duda, forman parte de la naturaleza humana de cualquier época, pero que sólo pudo manifestarse para ese entonces bajo esa forma y con ese grado de intensidad. De tal modo que podía, sin temor alguno, diseminarse y difundirse en un medio hostil que nunca le resultó enteramente extraño.

Por otra parte, ¿cómo los cristianos habrían tenido desde un primer momento la intuición que le era necesario instituir bajo formas rigurosas sus prácticas y creencias, para así poder resistir las agresiones de sociedades que posteriormente surgieron en el mundo, a su alrededor?, ¿cómo ellos esperaban al contrario imponerles su fe y modelarlas a su imagen?

---

27. *Ibíd.*, t. I, p. 46.

En esa época, los cristianos, lejos de representar el pasado ante el presente, es el avenir, ciertamente perceptible en el presente, que ellos enfrentaban al pasado. Indudablemente, el cristianismo también se encontraba sustentado en la tradición. Adoptó en su conjunto al Viejo Testamento. «La Biblia le proporcionó una historia, ¡qué historia! Que se remontaba más allá de las tradiciones griegas...y llegaba hasta las remotas regiones de la arqueología egipcia y caldea. Retrocedía, lo que es infinitamente más importante, al origen mismo de las cosas... Se encontraba presente en la primera expansión de la raza humana, en la fundación de las primeras sociedades.»[28] Pero «la tradición de Israel orientaba también el pensamiento cristiano hacia el avenir. Aquí no resulta necesario establecer demasiadas diferencias entre los libros del Antiguo Testamento y los del Nuevo Testamento, entre los canónicos y los apócrifos. Todos son testigos de una misma preocupación: hemos llegado al fin de todas las cosas; Dios se vengará y su Mesías aparecerá o reaparecerá».[29] No cabe la menor duda que del pensamiento judío es esa idea que hicieron suya los primeros cristianos: ellos se apoyaron en ese filón por donde se adentraron en el avenir. De la tradición judaica tomaron las partes más llenas de vida, las que mejor respondían a sus intereses de entonces.

En realidad, las cristiandades se fueron formando de la misma manera que las sinagogas judías y existían bastantes semejanzas entre ambos cultos. Tanto en la sinagoga como en la iglesia, se reza, se lee la Biblia y se la comenta. Pero, por una parte, el cristianismo prescinde del culto judaico, todas las partes exclusivamente judías, la circuncisión, numerosos rituales de prohibición, recuerdos sin ningún vínculo con el presente. Por otra parte, yuxtapone, y en realidad superpone, al culto judío así deslastrado, la Eucaristía y los ejercicios espirituales, elementos específicos del cristianismo: si bien no corresponden a las antiguas prácticas judías, expresan las aspiraciones que se encuentran en la misma época en muchos lugares del Imperio; su fuerza reside en que responden a nuevas necesidades morales y religiosas; por esas razones es que

28. Duchesne, *loc. cit.*, t. I, p. 39.
29. *Ibíd.*, p. 41.

durante cierto tiempo se desarrollan libremente en el marco cambiante de la vida popular relativa a ese tiempo. Más tarde, se produjeron excesos, inclusive en la misma celebración de la Eucaristía: «Era imprescindible reducir al máximo la comida (ágape), que era como el primer acto; luego, se la separa de la liturgia y, finalmente, se la suprime más o menos completamente». En cuanto a las visiones, las profecías y las curaciones milagrosas, «como se encontraban poco adaptadas a la regularidad del servicio litúrgico, dejaron muy pronto de producirse».[30] Éstos fueron los primeros pasos para evitar toda contaminación con prácticas religiosas difundidas en medios no cristianos.

No era menos cierto que en un comienzo el culto estaba sumergido en el presente, y se confundía parcialmente con los pensamientos y la vida espontánea de los grupos de ese entonces. El cristianismo podía, a la sazón, mezclarse sin ningún temor a la vida de ese siglo. Necesariamente, se le oponía, en tanto que representaba una forma de vida moral que parecía importada de fuera, y concebida por un tipo de sociedad que tenía un violento contraste con la sociedad romana. Sin embargo, el cristianismo, para difundirse en las grandes ciudades de su tiempo, debió establecer muchos contactos y aceptar determinados compromisos. Lejos de encerrarse en una armazón litúrgica, fue necesario romper con los pasados cultos por su repugnancia al formalismo. La condición variada de su proselitismo lo obligó estar en contacto con tal cantidad de pensamientos y consciencias formados en el siglo, al menos, en todos aquellos casos donde se le permitía el acceso. «Pocas situaciones eran consideradas incompatibles con el cristianismo, aun en el ejercicio del sacerdocio y del obispado. San Cipriano conocía obispos que, en un buen número, aceptaban encargarse de administraciones de dominios donde existían ferias, se practicaba la usura y en los que las prohibiciones no eran respetadas...La casa imperial desde Nerón hasta Diocleciano contó siempre con muchos cristianos. A la larga se aceptaron tanto administraciones financieras como magistraturas municipales e incluso provinciales. ¿Qué queremos decir con esto? Se vio a seguidores de Cristo convertirse en sacer-

---

30. *Ibíd.*, t. I, pp. 48-49.

dotes paganos... En fin, se encontraban entre los cristianos, gente de teatro, gladiadores y hasta mujeres alegres.»[31]

En los primeros siglos del cristianismo no tiene el mismo sentido la distinción que llegará a ser más tarde capital, entre los sacerdotes y los laicos.[32] Sin duda, «en el conjunto de la comunidad, el clero constituía una categoría bien definida... Aunque los confesores y los continentes voluntarios adquirieron muy pronto una posición destacada... A fuerza de ser reconocidos por los otros y por ellos mismos, los confesores y las vírgenes tendían a formar una aristocracia en la sociedad cristiana, que podía poner en entredicho los derechos de la jerarquía al gobierno de la Iglesia».[33] La tradición religiosa es muy reciente, los ritos tan sencillos, el dogma tan poco elaborado, que se experimenta raramente la necesidad de crear en la sociedad cristiana, un órgano especial encargado de su conservación. Los sacerdotes administran la comunidad, pero no constituyen una especie de casta que por su condición se encuentra separada de los fieles. El celibato aparece sólo al final del siglo III. «En el siglo IV, la distinción entre laicos y clérigos penetró con toda su fuerza en los hábitos, usos y costumbres. No solamente en el culto, sino en la administración temporal, con el único que se contaba era con el clero...el laico no tenía nada que decir a la Iglesia; su posición era habitualmente pasiva; el laico debía escuchar los sermones y las homilías, intervenir brevemente en los sermones dados por el clero, recibir los sacramentos y reconocer en el sacerdote al único depositario y portador de la palabra del Señor.»[34] Pero, hasta ese momento, la memoria religiosa vive y funciona en todo el grupo de fieles: ella se confunde, en derecho, con la memoria colectiva de la sociedad en su conjunto. No parece necesario que los que la conservan salgan del siglo, que se separe y se aísle de la masa de recuerdos y pensamientos que circulan en los grupos temporales. Durante mucho tiempo, la misma Iglesia testimonia de una evidente desconfianza y de una hostilidad manifiesta con respecto al movimiento monacal y los monasterios donde se elabora el ideal ascético. ¿Por qué se da

31. *Ibíd.*, t. I, p. 521.
32. Véase Guignebert, *El cristianismo antiguo*, 1921, pp. 178-179.
33. Duchesne, *loc. cit.*, p. 531.
34. *Ibíd.*, t. III, p. 22.

la espalda al mundo, en el momento que el mundo se encuentra infiltrado por la fe cristiana? ¿Por qué la memoria religiosa no procede bajo las mismas condiciones que una memoria colectiva que se nutre y se renueva, se fortalece y se enriquece, sin perder nada de su fidelidad, tanto es así que la sociedad que la mantiene desarrolla una existencia sin interrupciones? Sin embargo, la sociedad religiosa percibe rápidamente que los grupos que gradualmente se le vinculan, conservan sus propios intereses y su particular memoria, y que una masa de nuevos recuerdos sin relación con los suyos, rechazan ser incorporados en los marcos de su pensamiento. Es entonces que ella se retira, implanta su tradición, define su doctrina e impone a los laicos la autoridad de una jerarquía eclesiástica que no representa únicamente a los funcionarios y los administradores de la comunidad cristiana, sino constituye un grupo cerrado, separado del mundo, orientado hacia el pasado y únicamente ocupado en rememorarlo.

En nuestras sociedades, en la mayor parte de los fieles vinculados con la fe católica, los actos y los pensamientos religiosos están mezclados con muchos otros, y no ocupan su atención salvo en unos momentos más o menos alejados en el tiempo. Si asisten a la misa dominical y si los días feriados van a las iglesias y participan de sus ritos, si cada día recitan sus oraciones, si ayunan, sin duda, no piensan en ningún momento en los acontecimientos del pasado de los que esas prácticas reproducen ciertos rasgos, como un eco que ha trascendido a través de los siglos. Preocupados por los medios de su salvación y orientándose por las formas habituales, sometiéndose a las reglas contempladas por los miembros del grupo religioso, saben bien que esas instituciones existían antes que ellos, pero les parece que esas reglas se encuentran bastante bien adaptadas para sus expectativas, la idea que tienen de ellas se encuentran tan profundamente enlazada con todos sus otros pensamientos, que su representación histórica se borra ante sus ojos, y, creen que siempre han sido como son y que no pueden ser de otra manera. Precisamente, un niño no se percata de que la actividad realizada cerca de él por uno de sus parientes y el modo como la cumple, se explique por las características individuales de cada persona, que la actividad que comenzó un día, habría podido ser hecha diferentemente,

que las reglas de los sentimientos familiares pudieron haber sido modificadas. El niño no diferencia a su padre de la idea de padre. En tanto no salga de su familia, en tanto no pueda comparar la suya con las otras, en tanto no pregunte a sus familiares otras cosas distintas a las que habitualmente un niño pregunta, en tanto no evoque las circunstancias particulares de sus vidas, no intente recordar todo lo que han sido para él desde que las conoce, y a imaginarse lo que pudieron haber sido antes de que su consciencia fuera despertada. Es cierto que el feligrés conserva en su memoria algunos grandes hechos que la instrucción religiosa le ha enseñado y hacia los cuales, frecuentemente, su atención ha estado orientada por la práctica de la religión: sin embargo, por el solo hecho de haber habitualmente reflexionado sobre el tema, y que otros lo hayan hecho antes que él, esas nociones de los hechos se han transformado en nociones de cosas. En la idea que tiene de la misa, de los sacramentos, de las festividades, entre todo un conjunto de otras ideas que se relacionan con la sociedad actual y con sus miembros; el culto del reposo durante el día domingo, coincide, en efecto, con el cese del trabajo y con diversiones de carácter laico; en el momento que el feligrés se confiesa o cuando comulga, si su atención se concentra en los sacramentos, lo que le ocupa es el carácter sagrado y la acción de purificación y renovación de su ser interior, y su pensamiento se encuentra más en el presente que orientado hacia el pasado. Es cierto que las mismas palabras del sacerdote evocan en su mente el recuerdo de la Última Cena, pero esta imagen desaparece parcialmente entre las representaciones más bien usuales, el lugar y los ornamentos del culto, los oficiantes, la santa misa y los feligreses.

Consideremos ahora no el universo de fieles, sino a ese pequeño núcleo de creyentes, sacerdotes o laicos, para los que la religión es el fundamento de la vida, la que orienta todos sus pensamientos, y de los que puede decirse que viven verdaderamente en relación con Dios. En ellos existe una diferencia primordial entre la religión y las otras costumbres, estas últimas, en efecto, tienen un valor transitorio como medios para organizar más o menos la sociedad temporal, mientras que la religión hunde sus raíces en un pasado bastante lejano y sólo se transforma que en apariencia. El creyente se retira de su

época, puesto que sólo él tiene las evidencias de aproximarse al objeto de su culto, a fuerza de orientar permanentemente su mirada hacia los tiempos en los que la religión había nacido, donde, entre la religión y las cosas profanas, no había todavía existido ningún tipo de contacto. Es necesario revivir en toda su plenitud el drama primigenio al que todos los desarrollos posteriores se encuentran vinculados, así como los otros acontecimientos religiosos cuyo recuerdo se encuentra incorporado en el corpus de la historia de la Iglesia. Forzosamente, en la religión han existido siempre dos corrientes, una dogmática y la otra mística: tradicionalmente predominaba la corriente mística pero en otras circunstancias prevalecía la corriente dogmática, la religión era el resultado de un compromiso entre las dos, tanto los místicos como los dogmáticos orientan sus esfuerzos en regresar hasta los orígenes, tanto los unos como los otros corren también el riesgo de desviarse. Hay un conflicto permanente sobre el que vale la pena insistir, pues se percibe con claridad las condiciones contradictorias en las que ocasionalmente la memoria colectiva se ha visto obligada a actuar.

* * *

Los dogmáticos pretenden poseer y conservar el sentido y el conocimiento de la doctrina cristiana, dado que saben cómo los términos, las proposiciones o los símbolos que se prestan a controversias, han sido definidos con anterioridad, además de que disponen de un método general para definirlos en la actualidad. A diferencia de los místicos, que por una fuerza interior pretenden encontrar el sentido de los textos y de las ceremonias, los dogmáticos lo buscan principalmente desde afuera, en las decisiones o interpretaciones de los padres de la Iglesia, los papas y los concilios. Esto supone una diferencia fundamental que se encontraría por lo demás en toda religión,[35] entre dos grupos bien definidos, el de los sacerdotes y

35. Jules Martha, en su clásico libro sobre *Los sacerdocios atenienses*, 1882, señala como cierto que un gran número de los sacerdotes atenienses ejercían sus funciones solamente durante un año, para regresar posteriormente a su condición de simples ciudadanos, «no existen elementos que nos permitan suponer una idea de un clero». Además de que los sacerdotes de por vida, ejercían sus labores sacer-

el de los laicos. ¿Por qué los laicos no forman parte de ese grupo religioso? Como los laicos forman parte de una sociedad distinta o de otras sociedades diferentes a la del grupo religioso (viven inmersos en la vida profana), no participan en la misma vida colectiva, y no están verdaderamente iniciados ni en las mismas tradiciones, ni en el mismo saber. La autoridad de la tradición teológica proviene de que representa la memoria del grupo clerical y que, por medio de una cadena de nociones solidamente establecidas y apropiadamente sistematizadas, puede reconstruir todo aquello que le interesa conservar de la vida y las enseñanzas de la Iglesia cristiana primitiva.

También es cierto que esas nociones han sido establecidas y explicadas en épocas muy diferentes y, en algunos momentos, en épocas muy alejadas de sus orígenes. Además de que es bastante reciente la preocupación por regresar a los textos originales y reconocer su autenticidad, por distinguir tanto en los libros sagrados como en los rituales conmemorativos lo original de lo que ha sido agregado, por relacionar cada escrito y el origen de cada institución con su fecha de creación, ni está presente en los concilios, como tampoco en las asambleas religiosas, esta inquietud se encuentra inicialmente en los medios no eclesiásticos donde la crítica histórica se impone para luego ser reconocida por los teólogos. Cuando hablamos de las primeras generaciones cristianas y de los textos originales del cristianismo, designamos un periodo donde en un tiempo relativamente breve, lo esencial de la tradición cristiana se había establecido, en medio de modificaciones y por todo un trabajo de adaptación del que podemos comprender hoy un poco la naturaleza, pero de la que la tradición reli-

---

dotales por unas horas cuando se trataba de cumplir con determinadas ceremonias, p. 141. Más que todo el sacerdocio es una magistratura de la ciudad. El sacerdote, sometido a las leyes y a los decretos, no tiene más poderes que los que les otorga la autoridad soberana. Si bien no existe separación entre el Estado y la religión, entre el principio civil y el principio religioso. La distinción entre sacerdotes y laicos parece desaparecer entre ciertas sectas protestantes, en particular entre los cuáqueros. Pero la comunidad religiosa que está conformada como la comunidad cristiana primitiva de hombres inspirados por Dios, los elegidos, por otra parte, se alejan rigurosamente del mundo y renuncian a todas las relaciones no necesarias con los que conviven, el grupo de los cuáqueros tiene muchas similitudes en sus actuaciones con una orden monacal. Y se aproximan a los místicos en que creen en la revelación eterna. Dios habla personalmente con aquel que desea escucharle.

giosa ha conservado escasamente muy pocos huellas.[36] Los recuerdos colectivos presentes en los textos o transmitidos en las ceremonias religiosas no reproducen inmediatamente la vida y la enseñanza de Jesús, sino el cuadro que han pintado las primeras generaciones de cristianos: desde esa época hasta el presente, los temas primitivos de la fe cristiana para poder ser incorporados en la consciencia de los grupos dominados por otras tradiciones, debieron más o menos extenderse y generalizarse; estas tradiciones fueron agregadas en los antiguos marcos que perdieron en parte sus rasgos originales. Esto puede explicarse por necesidades de propaganda, así como también por la transformación de la comunidad cristiana en una Iglesia. Cuando en lugar de Jesús, profeta judío de Galilea, uno se representa al Cristo salvador de todos los hombres, los rasgos propiamente judíos de Jesús, que debían resultar bastantes familiares a los que lo acompañaban, han debido caer en el olvido en el momento de su conversión: desde el inicio de los primeros siglos, el recuerdo de Jesús debió sustituirse por una idea fundada en algunos elementos de recuerdos, pero cuyo contenido parece explicarse, grosso modo, por las tendencias y exigencias religiosas de esas primeras comunidades. Es probable que aquellas tradiciones cristianas que se refieren tanto a Cristo como a sus discípulos, a los santos, a los milagros, a las persecuciones, a las conversiones, se mantuvieran algún tiempo diseminadas, circunstancia que fue advertida bastante tarde, es decir, en un momento donde todos los testigos se encontraban ausentes, ningún control directo era posible, así como tampoco era posible reunir a los miembros dispersos de la tradición cristiana y de crear un cuerpo de relatos doctrinarios y míticos. No resulta nada extraño que pueda encontrarse en cada lugar, los modos de pensar, la dialéctica, las pasiones y las amarguras del medio intelectual y social donde el cristianismo tradicional se formó. Sin embar-

---

36. Sobre el papel representado por Pablo en la constitución de la doctrina, véase Guignebert, *op. cit.* «Cuando él que me ha escogido... juzga positivo en el acto revelar en mí a su Hijo..., sin considerar la opinión de nadie, sin viajar a Jerusalén para conversar con los que eran apóstoles antes que yo, partí para Arabia, después regresé para Damasco. Luego, tres años más tarde fui a Jerusalén para conocer a Pedro y pasamos juntos quince días; pero no vi a ninguno de los otros apóstoles salvo Juan, el hermano del Señor», Epístola a los Gálatas, I, 15 y ss.

go, en épocas posteriores, así como los mismos pintores del Renacimiento vestían extrañamente a los personajes de la época cristiana con atuendos de su tiempo o con indumentarias romanas convencionales, de la misma forma, los teólogos atribuyeron conceptos detrás de las palabras de Cristo y de los padres de La Iglesia que eran desconocidos en la Iglesia primitiva, o a los que no se les concedían la misma importancia. Ocurre como en esos casos donde un acontecimiento transcurrido en una consciencia individual o en el círculo restringido de una familia, es transferido para el pensamiento de un grupo más extenso, este acontecimiento se encontrará definido en relación con las representaciones dominantes de ese grupo. Si bien el grupo más amplio tiene un mayor interés en sus tradiciones e ideas que en el acontecimiento del que fueron testigos la familia o el individuo. Los detalles sobre el tiempo y el lugar tan reales como eficaces para los hombres de la época, se traducen, en tal ocasión, en representaciones muy generales: Jerusalén se transforma en un lugar simbólico, en una alegoría celestial; en el momento que los Cruzados parten para la Tierra Santa, iban apresuradamente hacia un santuario ubicado en algún lugar entre el cielo y la tierra, antes que el marco pintoresco donde se pudieron desenvolver ciertas escenas de la vida y la muerte de Cristo. La fecha de nacimiento de Cristo, del hecho que era fijada en la época de cambio de año, y por el recuerdo de una fiesta muy antigua, adquiría ella misma un significado simbólico. Todos sus actos y sus palabras no eran solamente la realización de las profecías, sino también modelos y promesas portadores de una nueva vida: tan frecuentemente deberíanse reproducir que terminaban por representar en la consciencia cristiana, la misma función que las ideas en nuestro pensamiento cotidiano. Además, desde los primeros siglos, una teología, una moral y una filosofía cristianas transformaron notablemente el aspecto de Cristo y de sus enseñanzas.

En realidad, los dogmáticos de ningún modo pretendieron *revivir* el pasado, sino adaptarse a sus enseñanzas, es decir, a todo lo que se pudiera conservar, restablecer y comprender hoy en día. El pasado no renace, aunque uno puede hacerse una idea de lo que ha sido, y puede lograrse mucho mejor, si se dispone de puntos de referencia bien establecidos, así como

también que el elemento del pasado en que se piensa ha dado lugar a un mayor número de reflexiones y que una gran cantidad de pensamientos se entrecrucen y nos ayuden a restituir determinados aspectos de él. El pensamiento de los cristianos de los primeros siglos nos es conocido por textos que en el día de hoy sólo comprendemos que parcialmente. Pero existe una forma de pensamiento teológico que incide profundamente en el pensamiento laico y se desarrolla en unos marcos establecidos desde el inicio de la Iglesia y son tan permanentes que se puede situar el lugar de una determinada representación de un hecho o de una enseñanza pasada, con la certeza de que esos puntos de referencia no han cambiado. En efecto, existe una actividad permanente del grupo de sacerdotes que en cada época han retomado esos mismos marcos, han aplicado nuevamente sus reflexiones, se han conformado con los argumentos que la tradición les transmitía. Si el pensamiento teológico no asimiló en el mismo grado, en cada época, todo el contenido de la consciencia religiosa de la época antecedente, no es menos cierto que entre todas las nociones existen tantas relaciones que las que son estables permiten frecuentemente determinar las que no lo son. Para conseguirlo, el método más apropiado utilizado por los sacerdotes, posiblemente, por aquellos que poseen un conocimiento más apropiado de la tradición, es el reunirse y pensar, o más apropiadamente, acordarse de modo colectivo.

De esta forma, el dogmático despliega las operaciones de la memoria religiosa, el mismo rol que, en la memoria general, esas ideas o recuerdos colectivos que se encuentran presentes en la consciencia, o a su disposición inmediata y que son testimonio de un acuerdo establecido una vez o varias veces, entre los miembros de un grupo, sobre la fecha y naturaleza así como también sobre la realidad de un hecho del pasado. Por supuesto que fuera de estos hechos y enseñanzas que han dado lugar a un pronunciamiento del grupo, existen otros que la iglesia, en la medida que se distanciaba de ellos, los dejaba en el olvido, por supuesto, no sirvieron de apoyo a ninguna tradición; son temas que frecuentemente sólo les interesaban a los coetáneos de los primeros tiempos de la Iglesia y que ésta no había tenido la ocasión de considerar, dado que no se encontraban en el horizonte de pensamiento de los hombres de épocas posteriores.

Ciertamente, el misticismo, bajo cualquier forma que se manifieste, responde a la necesidad de comulgar con el principio divino en un contacto más íntimo que no resulta posible para el conjunto de los fieles. Los místicos han descrito frecuentemente la escala de grados por la que se eleva desde la vida sensible a la comunión vital con Dios, y muchos de ellos han olvidado imágenes tan familiares en las que ha penetrado la enseñanza de la Iglesia, que nada distinguía más su estado de espíritu, desde el momento que pretendían la comunión con Dios, de cualquier otro estado parecido donde pueda elevarse en una religión como el budismo, o mediante un esfuerzo de reflexión, meditación y abstracción filosófica. ¿Cómo se hablaría aquí de tradiciones y recuerdos, cómo el espíritu se vacía de unas imágenes que podía retener, se esfuerce en no más distinguir ni los hechos ni las representaciones sensibles, ni unas ideas de otras, y tiende él mismo a confundirse con la sustancia trascendente? ¿Eso que obsesiona al místico, no es, precisamente, reunirse en lo inmediato y en el presente con Dios? Cuanto más piensa en Cristo, cuando lo ve y conversa con él, tiene casi siempre el sentimiento de la presencia del Salvador que se confunde con su vida, se interesa por sus actuales pensamientos, inspira y orienta sus acciones. Resulta muy poco usual que, en esos momentos, el místico crea que regresa al pasado, a la época donde Cristo hecho hombre ha enseñado y sufrido. En todo caso, usualmente, la imagen del Cristo presente o pasada, no es más que un recurso para llegar hasta Dios. En ese sentido, la piedad mística se diferenciaría de la piedad habitual en que aparta su atención de las formas exteriores del culto, del pensamiento común del resto de los fieles, para establecerla o fijarla sobre lo que sucede en nuestro interior. ¿Aislándose de esa manera, el pensamiento religioso individual no pierde su contacto con el pensamiento de la Iglesia, y, en particular, con esos recuerdos colectivos de los que se nutre?

No obstante, el misticismo no se enfrenta a la religión oficial como tampoco el pensamiento individual a la tradición. En primer lugar, la Iglesia no reconoce que exista una forma de vida religiosa que se encuentre excluida de los dogmas esenciales, en otras palabras, de los recuerdos fundamentales del cristianismo. «En realidad, se pregunta Bossuet, en relación

con el quietismo,* si es una cuestión que concierne a los cristianos o entre estos podríamos encontrar un estado de cosas donde no se mencionara a Jesucristo.» Erigirse en el único Dios, e incluso en la naturaleza indistinta y confusa de la única esencia, significa olvidar la Trinidad y los atributos divinos. «Sin ninguna exageración, no sería otra cosa que un artilugio del enemigo para hacer olvidar los misterios del cristianismo, con la excusa del perfeccionamiento de la vida contemplativa.»[37] El místico conserva bastante bien, mediante sus viajes y éxtasis, el sentimiento permanente que sus experiencias particulares tienen un lugar en un marco de representaciones que no ha inventado y que no le han sido reveladas únicamente a su persona, además de que la Iglesia las conserva y se las ha transmitido. Desde ese momento, aparece un destello de luz que lo orienta en esas mismas representaciones y lo ayuda a profundizar en los misterios de la religión cristiana. Existe continuidad entre su meditación o su visión interior y el pensamiento de la Iglesia. El místico se considera capaz —gracias a unos dones especiales— de evocar con mayor intensidad que los otros miembros del mismo grupo las tradiciones que les son comunes. ¿Tiene algún interés que entre o crea entrar en relación directa con Dios o con la figura de Cristo aparentemente presente? Conoce a Cristo por la tradición; cuando piensa en Cristo, recuerda. Cuando intenta acercarse a Dios hasta fundirse en él, pretende imitar a Cristo o a quienes lo han hecho antes que él; toda vida mística es una imitación de la vida de Jesús, sea porque la reproduce, en sus sentimientos y en sus actos, de lo que los evangelios dan prueba, sea porque reproduce en su pensamiento, sus rasgos, los acontecimientos de su vida terrenal, su conversión legendaria. ¿Lo que tal vez supondría un esfuerzo de evocación en que la memoria del místico completa y en parte suple a la de la Iglesia?

Si han existido manifestaciones místicas en la historia religiosa, si los místicos no han dejado de representar un rol en la evolución del cristianismo, ha sido porque los creyentes o

---

* Doctrina de algunos místicos heterodoxos que hacen consistir la suma perfección del alma humana en el anonadamiento de la voluntad para unirse con Dios, en la contemplación pasiva y en la indiferencia de cuanto pueda sucederle en tal estado. *DRAE. (N. del T.)*

37. Citado por Delacroix, *Estudios de historia y de psicología del misticismo*, p. 289.

grupos de creyentes eran sensibles a las insuficiencias, la rigidez y la aridez del pensamiento teológico oficial. Por una parte, cuando más se alejaba de los primeros tiempos del cristianismo, la memoria de la Iglesia debía organizarse, de tal modo, para permanecer intacta en un medio social que se transformaba continuamente. Era perentorio ordenar las ideas religiosas y hacer otro tanto con las ideas y creencias de todo tipo que circulaban fuera de la Iglesia, que no dejaban de hacer sentir su influencia. El dogma comenzó lentamente a tomar cuerpo y transformarse en sistema. Inquietudes políticas y filosóficas se imponían a los prelados reunidos en los concilios. Una verdad religiosa, lo hemos dicho, es simultáneamente un recuerdo tradicional y una noción general: en la dogmática de los teólogos el valor de los dogmas en tanto que nociones se encontraba reforzado, pero resultaba cada vez más difícil encontrar el vínculo con la historia de Cristo y la enseñanza de los primeros apóstoles. Muchos místicos reconvinieron a la Iglesia por haberse dejado influir por el espíritu del siglo y la acusaron de infidelidad al espíritu de Cristo. Por otra parte, está en la naturaleza de los recuerdos empobrecerse y estabilizarse cuando no podían renacer retomando contacto con las realidades que dieron lugar a su nacimiento. Los dogmas y ritos una vez estabilizados, en la medida que son reconsiderados y se les reproduce, de generación en generación, se desgastan y pierden su importancia. Las variaciones que posibilitan en el marco establecido por la Iglesia son limitadas. Si, en el comienzo, en el periodo de invención y formación, hablaron, por su misma novedad, a la imaginación y la sensibilidad de los hombres, con el paso del tiempo se inmovilizaban en fórmulas literales, en gestos monótonos cuya eficacia decrecía. Tal era el peligro al que se enfrentaba la teología dogmática, el rol de los místicos era, habitualmente, modificar el cuadro de los primeros tiempos cristianos ampliándole, atraer la atención de los fieles sobre ciertos hechos y personajes de los evangelios hasta entonces obviados, mal conocidos, escasamente distinguidos, y, de ese modo, repintarlo con colores más vivos, acentuar determinados rasgos y detalles del cuerpo y de la fisonomía de Cristo: lo que condujo a tantas formas de devoción que correspondían en el espíritu de sus iniciadores así como en el de la Iglesia, que las adapta-

ba a una nueva orientación de la memoria religiosa, obligada en hurgar en aquellas partes de la historia evangélica que se encontraban hasta entonces en un segundo plano. Cuando san Bernardo, en el siglo XII, invita a «la devoción en los misterios de la vida mortal del Salvador y en los personajes que estuvieron implicados, como la santa Virgen y san José», cuando medita sobre «la humanidad de Jesús», cuando en sus sermones, privilegia la noche de navidad y el nacimiento de Cristo, sobre la circuncisión, cuando escenifica el drama del Calvario, así como cuando conmemora la virginidad y la humildad de María, y las virtudes de san José, todas las partes de la historia evangélica que coloca en la superficie son nuevas, ya que ellas no aparecen o apenas lo hacen, en cualquier caso, en las homilías de los padres de la Iglesia.[38] Sin embargo, no procede como más tarde lo hizo Ludolfo El Cartujo, quien, «habiendo conservado la palabra de san Juan que todo lo que Cristo ha hecho o dicho no está escrito... sustituye el relato de los evangelios por los relatos de los apócrifos, y también por pretendidos imaginarios conformes a las verdades de la fe y de las semejanzas».[39] San Bernardo se basa en textos canónicos y, en particular, en el tercer evangelio. Examina el tesoro de la memoria de la Iglesia y descubre recuerdos que se encuentran guardados desde sus comienzos, y que no han sido o apenas parcialmente reproducidos. También sabemos que otros místicos, como un san Agustín o un san Francisco, expresaron que su vocación se les despertó cuando entrevieron nuevos aspectos del cristianismo luego de haber leído, casualmente, un determinado texto de las Escrituras sobre el que concentraron todo su esfuerzo y atención. Lo que los diferencia de los dogmáticos no es el hecho de negar por una especie

---

38. «He citado extensamente los sermones de san Bernardo sobre los misterios de la vida de Cristo, debido a que muestran una nueva perspectiva de la piedad... Un nuevo género de literatura, el de las vidas de Cristo va a nacer. Las predicaciones del abate de Clairvaux forman, en su conjunto, una suerte de biografía mística del Salvador.» También fue «quien más contribuyó, tal vez, al desarrollo del culto de María en la Edad Media». Fue quien «involucró la piedad cristiana con el tema de los ángeles guardianes» y quien «pone de relieve las grandezas y virtudes de san José». Pourrat, superior del gran seminario de Lyon, «La espiritualidad cristiana», en *La Edad Media*, 1921, t. II , pp. 76, 89 y 93.

39. *Ibíd.*, p. 472. «Secundum quasdam imaginarias repraesentationes quas animus diversimode percipit...», *Vita Christi*, pról. pp. 4-5.

de inspiración personal la doctrina de la Iglesia, sino que preferentemente han hecho manifiesto y han devuelto su valor a partes de la historia del cristianismo primitivo que la tradición oficial, por una razón u otra, dejó en la sombra.

Solamente si los místicos pretenden, sin apoyarse en el sistema dogmático contemporáneo, retomar contacto directo con el cristianismo primitivo, no será en los textos citados, ni en aquellas partes de la escritura a las que se sienten vinculados, que podría encontrarse la explicación de una lectura diferente de la religión. Todo lo contrario, si determinados aspectos desconocidos o dejados a un lado de las Sagradas Escrituras han sido objeto de su atención, se debe a que responden a aspiraciones religiosas más o menos conscientes, que existían en ellos mucho antes que hubiesen orientado su pensamiento hacia esos textos. Puede oponerse, si se desea, lo místico a lo dogmático tanto como el recuerdo vivido a la tradición más o menos reducida a fórmulas. No es por medio de un método dialéctico, e inspirándose de los procedimientos intelectuales que aplican los hombres de la Iglesia contemporáneos, que el místico elabora su visión, que interpreta de tal modo los textos proporcionándoles un nuevo sentido. Puesto que se aproxima abiertamente a la religión, con toda la espontaneidad de sus sentimientos, se cree mucho más capaz de comprenderla, como si existiera una correspondencia secreta entre su naturaleza íntima y esas verdades. Pero como se encuentra excluido del apoyo que ofrece la tradición oficial a los dogmáticos, intentando revivir el pasado cristiano con sus solas fuerzas, corre el riesgo de ir mucho más lejos que los teólogos que desea superar. Dado que la tradición se encuentra descartada (por lo menos en aquellos aspectos donde él innova), ¿qué testimonios del pasado conservaría sino los textos? Sin duda, una nueva luz parece emerger de la Escritura: ¿de dónde proviene? ¿De los mismos textos o del místico? Si esa luz surge de él mismo, se debe a que interpreta también el pasado por el presente, y por una parte del presente singularmente más limitada que el actual pensamiento de la Iglesia. De hecho, el místico es un hombre que escapa de la presión de la Iglesia oficial bajo ciertas consideraciones, no deja de estar afectado por la influencia de la época y del medio social donde vive. Cuando los modernos leen a los místicos de la Edad Media e incluso de épocas más próximas a las nuestras, ciertamente

detrás de las palabras de entonces pueden fijarse determinados estados de consciencia, si bien estados de consciencia modernos; en cuanto a las intuiciones singulares que manifiesta el lenguaje de esos literatos medievales, para recuperarlas, sería necesario previamente ubicarse en la sociedad de entonces, que no existe más y que no resulta fácil reconstruirla. Pero así sucedió con los místicos de los siglos XII y XIII cuando leían a los Evangelios. Se asemejaban a cierto tipo de hombres que al no disponer de los recuerdos que deseaban revivir, se privaban de la ayuda que podría ofrecerles el pensamiento tradicional. En tal caso, ellos debían proyectar en el pasado sus sentimientos o modos personales de ver, o los de aquellos grupos con los que inconscientemente se sentían más o menos identificados: si bien nada prueba que esos puntos de vista se aproximaban más al pasado real que a la tradición de la Iglesia. Cuando san Francisco vive en la pobreza y se opone a la Iglesia de su tiempo, que no desprecia las riquezas, cree regresar a la verdad del Evangelio. Pero la pobreza no tendría el mismo sentido, ni acaso la misma eficacia moral, en la sociedad italiana del siglo XI que en los tiempos de Jesús. La *Dama Pobreza* de san Francisco es una suerte de entidad del medioevo y romanesca: ¿representaba ella realmente la imagen fidedigna de la pobreza evangélica? Sus hermanos mendigos, por bastantes de sus rasgos quizás, se parecían más a los monjes budistas que a los miembros de la Iglesia primitiva: el tipo de ascetismo que practicaban se encontraba más lejos del cristianismo de los primeros siglos que de la simple caridad cristiana que la Iglesia de entonces recomendaba a los feligreses de ese siglo. En el momento que Catalina de Siena expresaba que la vida de Cristo, desde el comienzo hasta el final, no había sido más que una interminable pasión, y que si rogaba a Dios, en Gethsemaní, que «la separara de ese cáliz», era porque estaba vacío y solicitaba que le preparasen otro lleno de sufrimientos y amarguras, además creía que antes que todo debíamos despojarnos del deseo de la carne y revestirnos en la figura del Crucificado.[40] Esta confusión hace que ella encuentre en el

40. J. Voergensen, *Santa Catalina de Siena*, 4.ª edición 1919, pp. 144-145. Los dominicos han tenido siempre una predilección por los castigos corporales. La vida de un Enrique Suso, desde el octavo año hasta el cuadragésimo año, no es más que una sucesión de las torturas que él mismo se causaba.

sufrimiento como una complacencia de Cristo, proviene, sin lugar a dudas, de ejemplos y preceptos religiosos que se le planteaban para ese entonces, además de que por su nerviosismo y la debilidad de su cuerpo, se asemejaba a un linaje de místicos hipnotizados por sus sufrimientos y por los de Cristo, hasta el punto de no ver en el cristianismo que eso. Incluso la devoción hacia el Santo Sacramento, la adoración del Sagrado Corazón, supone, en sus fundadores, un cambio de espíritu sumamente particular: predilección por las alegorías, sensiblería carente de interés, corrupción del gusto, curiosidad e imaginación enfermiza, confusión en los géneros (puede verse en las plagas y en la sangre de Cristo, en donde se aplica al amor divino el lenguaje del amor profano) que, sin ser totalmente extraño al cristianismo primitivo, en lo que nos es posible pensar, no ocupaba sino un espacio muy reducido. En todas esas nuevas formas del culto, así como en sus fuentes de inspiración, encontramos preferentemente el tipo de imaginación de los grupos devotos que aparecieron junto con el pensamiento original del Evangelio. En los primeros cristianos no existía tanto refinamiento psicológico como en santa Teresa y, seguramente, cuando los apóstoles y los fieles de los primeros siglos evocaban a Jesús, se apoyaban en los recuerdos y testimonios más próximos, y no se inspiraban como santa Teresa en la imaginería piadosa de los jesuitas, de donde esta santa extraía las figuras de sus visiones.

En presencia de los místicos, la Iglesia ha tenido siempre reacciones bastantes complejas. Primeramente, los dogmáticos desconfían de esos iluminados que pretenden ver en donde el pensamiento tradicional no alcanza a ver, dado que es una colectividad amplia y ancestral, creyente en el valor y la solidez de sus creencias, teme las innovaciones de los individuos o de los grupos más pequeños que son su parte integrante. La Iglesia no podía, sin embargo, rechazarlos, tratarlos como extranjeros o adversarios que provienen de afuera, pues no se encuentran solamente en su seno, se encuentran entre aquellos que han sido los más fieles portadores de su espíritu y de los que los movimientos místicos han considerado como fuentes de su inspiración. La mayoría de los místicos han sido monjes, religiosos, en cualquier caso, han sido formados en el contacto con sacerdotes o hermanos. Nunca se colocaron por

encima o fuera de la tradición, sino después de haberla asimilado, mucho más que los otros miembros del clero. Más abiertos que la media de los sacerdotes y fieles a todas las corrientes de pensamiento que atraviesan y agitan el mundo religioso, más sensibles a los matices del pensamiento teológico, en cierto modo saturados de dogmas y prácticas, en la Iglesia representaban lo contrario de un cuerpo extraño. Aunque no poseían el dominio del saber religioso, era más que suficiente que se encontrasen en relación como lo hicieron frecuentemente con sacerdotes y teólogos que resentían como ellos mismos la aridez del culto y de las enseñanzas de su tiempo, cuyas orientaciones los habrían estimulado a buscar nuevos sentidos e intentar nuevos ejercicios espirituales, para que se pudiera decir de ellos que habían penetrado en el corazón del pensamiento teológico y habían participado intensamente en la vida de la Iglesia. No creemos exagerar cuando nos figuramos que el pensamiento místico tiene por condiciones el aislamiento y un cierto grado de ignorancia y sencillez. De un modo opuesto ha sido habitualmente el estímulo de una piedad exigente y atribulada, y el apoyo de una familia espiritual, especie de vanguardia de la Iglesia, tan satisfecha de su espíritu que la desborda. Así, el pensamiento místico se convierte en colectivo y, por esta razón, la Iglesia no puede obviarlo. La Iglesia posee su memoria y, si alguno de sus miembros pretende corregirla o completarla, ella sólo se encontrará perturbada si no se encuentra solo, si habla en nombre de un grupo, y sobre todo, si ese grupo es uno de aquellos que se encuentra más compenetrado con el espíritu de su doctrina, es decir, exigirá que toda devoción o toda nueva forma de creencia o de culto se apoye en ciertos elementos de su propia tradición y que se presente como un aspecto del pensamiento cristiano colectivo. Además de que no existe una sola sino varias tradiciones místicas, y cada uno de lo grandes innovadores puede pretender ser representante de una sucesión de precursores y corrientes piadosas que desapercibidas, hasta ese momento, no dejan de tener desde sus comienzos sus propias orientaciones y seguidores.[41] Cada místico tiene la certeza, cuando se en-

41. Sin duda «ellos poseen el vivo sentimiento de la espontaneidad y originalidad de su experiencia». Pero, «ambicionan superar el cristianismo cotidiano aunque

cuentra transportado y en éxtasis, cuando descubre semblantes ocultos de la divinidad, que se encuentra favorecido por un don personal y que vive estados religiosos sin precedentes. Pero cuando describe lo que ha visto o vivido, en el momento que se interesa por edificar o enseñar, cuando reflexiona sobre sus visiones, las presenta como la confirmación de los elementos que cree encontrar y han formado continuamente parte de la tradición de la Iglesia y de la doctrina cristiana.

Además de que el místico no es el único que ha encendido las nuevas luces que rondan sobre el dogma y la Iglesia, no puede enriquecerlas sin la ayuda de los discípulos: enseña a otros hombres, los forma a su imagen y semejanza; siempre se encuentra separado en el seno del grupo, y nada prueba que haya sido el único centro alrededor del cual todos se han agrupado. La tradición y la leyenda prefieren atribuir a una sola cabeza los méritos excepcionales y las acciones impactantes que han hecho sentir sus efectos en una sociedad. ¿No resulta mucho más natural para un espíritu religioso que interpreta la historia de la religión por la mediación divina reconocer que la acción de Dios se ha manifestado en ciertos hombres escogidos gracias a su intervención? Cierto, nos encontramos incapacitados de demostrar que se equivocaría, que no lo puede hacer o que no se equivoque. Cualquiera que nos haya narrado, en todos sus detalles, las circunstancias de la vida de un santo o, en cualquier caso, de los que le siguieron, oraron junto a él, difundieron durante su vida y luego de su muerte sus ideas, o preferentemente hicieron conocer su personalidad, sus acciones, sus tribulaciones y su gloria. Ahora bien, no resulta posible que hayan podido ser orientados en su relato, por un prurito de verdad histórica. Inmersos en la acción, debieron inconscientemente retomar los hechos pasa-

---

sin abandonarlo; el cristianismo representa su punto de partida y el medio desde donde evolucionan; su vida mística se encuentra envuelta por la vida cristiana». Cada místico descubre una tradición mística. Santa Teresa lee a Osuna «y otros interesantes libros». Guyot lee a san Francisco de Sales. Suso tuvo por maestro a Eckhardt. En sus *Instrucciones sobre los estados de la plegaria*, Bossuet expresa: «Desde hace cuatrocientos años se ha visto el comienzo de los refinamientos en la devoción, en la unión con Dios y en la aceptación de su voluntad, que han preparado la vía hacia el quietismo moderno», Guyot declara: «Los retos para que examinen a fondo si lo que he escrito no se encuentra en los autores místicos y santos reconocidos desde hace tiempo», Delacroix, *op. cit.*, pp. 258, 285, 355-358.

dos del modo más conveniente para su actuar en el presente con el objeto de infundir, tanto en los fieles como en los infieles, sentimientos de imborrables impresiones religiosas, de admiración, de ejemplo y adoración hacia aquel que Dios había distinguido entre todos los hombres para manifestarse a través de su persona.

Desde esta perspectiva, ciertas ventajas existían, el hecho de que semejante movimiento religioso estuviese vinculado a un único fundador y que los otros apareciesen como los discípulos, cada uno individualmente e incluso todos asociados, no hubiesen sido nada sin él. Dos o tres fundadores se anularían recíprocamente. Existirían dudas sobre su inspiración divina, dado que es poco creíble que Dios pudiese manifestarse, con el mismo grado de importancia, en tres hombres que por circunstancias fortuitas se aproximaron. Como sus personalidades y sus enseñanzas, a pesar de marcadas semejanzas, no podrían complementarse, no podría prohibirse ni prohibir compararlos, ni preferir a uno de ellos: en todo caso, serían llevados a una situación en que los hombres sólo distinguen un aspecto de la verdad, se debilitarían poniéndose límites los unos a los otros. En realidad, en lugar de atribuir a uno solo una riqueza prodigiosa de dones y virtudes sobrenaturales, como resultaría inevitable repartirlas, no inspiraría lo suficiente a los hombres la idea de un ser infinitamente superior al común de la humanidad. Todo conducía a los miembros de una secta o de una orden en conceder así al fundador y únicamente a él la renovación religiosa y moral que, sin duda, no podría arribar salvo cuando a una práctica o a una creencia colectiva se oponía una práctica o una creencia igualmente colectiva.

De cualquier modo, a partir del momento donde una experiencia personal se presenta como la fuente de una corriente de pensamiento religioso que arrastra a todo un grupo de clérigos y fieles de una probada devoción, la Iglesia sopesaría qué ganaría con sancionarla como los riesgos que correría al condenarla. Una única razón la frena: el temor que ese pretendido testimonio se muestre incompatible con otros testimonios como son los pilares de la fe y las verdades capitales del cristianismo. Desde que la Iglesia se da cuenta que, lejos de enfrentarlos, los fortalece, y que esta nueva mirada ilumina todas las partes de la doctrina, la reconoce: sin embargo, se

esfuerza en incorporarla en su sistema, lo que es posible si la despoja poco a poco de un gran número de sus rasgos originales: ese místico es canonizado y ocupa un lugar en la lista de los santos oficiales; la historia de su vida asumirá la forma de leyenda, sus discípulos deben plegarse a las reglas de la vida monástica y se limita su enseñanza a un nivel básico de entendimiento religioso.

No obstante, para que la Iglesia pueda asimilar esos elementos que han sido elaborados en su seno, no representan menos en realidad que otras tantas adiciones sucesivas a su tradición, sería necesario que ésta no se debilitase. Hemos dicho que la doctrina religiosa representa la memoria colectiva de la Iglesia. La Iglesia primitiva vivía sobre los recuerdos evangélicos, recuerdos recientes, que formaban parte de la atmósfera del medio social donde habían evolucionado los acontecimientos que ella rememoraba. En la medida que se fue alejando, la sociedad cristiana ha debido establecer su dogma y su culto, así como oponerlos a las prácticas y creencias de la sociedad secular, que representaba otros tiempos y obedecía a otra lógica. Ella se nutría de su espíritu tradicional para encontrar la fuerza necesaria para mantener en la superficie sus recuerdos fundamentales y conservar, en el seno de otros grupos, su originalidad. Tenía tanta fuerza, tanta vitalidad, que no dudaba en imponer su memoria a sociedades extrañas a su pensamiento y vida, cuyas tradiciones y recuerdos se borraban continuamente y se confundían con la tradición cristiana. Aunque la Iglesia se distinguiera del mundo temporal, tanto la una como el otro participaban de una misma memoria colectiva. Por supuesto, la fidelidad, la riqueza y la intensidad de los recuerdos religiosos variarían según se pasaba del estamento de los clérigos al conjunto de los laicos reunidos en las iglesias, y de las asambleas de fieles a los grupos que satisfacían unas necesidades profanas: familias, estamentos profesionales, tribunales, ejércitos, etc. Muchos intereses seculares se mezclaban con las ideas cristianas y parcialmente las deformaban y simplificaban. Sin embargo, la tradición religiosa era incontestable en todo este periodo y su ascendiente sobre los pueblos europeos residía no solamente en la autoridad de los jefes de la Iglesia (como era natural), sino también en el consentimiento de los fieles y de todo el

mundo cristiano. A pesar de su exigencia de autosuficiencia, la memoria religiosa, como irradiaba su acción sobre grupos laicos y profanos, y en vista de fortalecer esta acción, debía asumir la forma de una doctrina que respondía a las inquietudes de su tiempo. Formalmente, el dogma y el culto no cambiaban: de hecho, en toda la edad media, la ciencia y la filosofía no hubieran tenido lugar, si todo el movimiento intelectual de entonces no hubiera encontrado en el cristianismo abrigo y protección. Podía mostrarse hasta ese punto comunicativo y amplio. ¿La sociedad no era cristiana en su conjunto? Si los pensamientos nacidos en los círculos seculares fueron depurándose por un tamiz cristiano, ¿era sorprendente que su lugar fuera preestablecido por la doctrina cristiana? En tanto que la Iglesia era capaz de imponer al mundo su tradición, toda la vida y la historia del mundo debieron adaptarse a la tradición de la Iglesia: todos los recuerdos correspondientes a esta vida y a esta historia debieron ser evidencias de la enseñanza de la Iglesia, que pudo sin alejarse de su pasado, enriquecer su memoria con todos esos nuevos testimonios.

Algunas veces puede sorprender que la doctrina cristiana haya perdurado sin cambios en lo fundamental, y que el pensamiento social que se transformaba de siglo en siglo haya estado bajo su cobijo. En realidad, el cristianismo tenía un ascendiente muy fuerte sobre los grupos y tenía un control sobre la vida de éstos, y nada pudo producirse desde un comienzo que no llevase su huella. Es evidente que las actividades intelectuales, morales y políticas tienen su propia lógica: quienes las ejercen obedecen a tendencias que, en el fondo, no se desprenden de la religión. En tanto no se encuentren lo suficientemente desarrolladas para que se tome consciencia que en cada una de ellas, en efecto, existe algo irreducible a la religión, no reivindican su independencia: crecidas bajo la sombra del árbol cristiano, parece que hiciesen cuerpo con él y extrajesen la savia de sus raíces. Las ciencias, las filosofías y cualquier otro conjunto de pensamientos se edifican sobre tradiciones que no se distinguen entonces de la tradición cristiana. Desde muy temprano se acostumbró a revestirlas de formas y a expresarlas en un lenguaje propio de la Iglesia. Además de que desde sus orígenes y durante mucho tiempo, fue el clero quien trabajó sobre los pensamientos científicos y filosóficos,

y todas las obras sobre las que se ocuparon reflejan las creencias de sus autores. Por otra parte, los científicos, los filósofos, los hombres de Estado de esa época no conciben que se pueda adquirir el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de las sociedades por medio de la observación de las cosas. La fuente de toda ciencia, se les enseña, sólo puede obtenerse por medio de la reflexión y las ideas, es decir, por medio de un procedimiento en que son pensados tanto el objeto como la naturaleza como exclusivamente espirituales. Si bien el espíritu surge de la religión, existe como un dominio autónomo. La distinción entre las cosas sagradas y las cosas profanas asume cada vez más el sentido de una oposición entre el espíritu y las cosas. Como acceder al dominio de las cosas se le impide, ¿de dónde se nutre el espíritu sino es de la tradición? No es hacia el presente, sino hacia el pasado que se orienta la reflexión en todos aquellos que se esfuerzan en pensar. Pero el único pasado que se conoce es el pasado cristiano. Pero también es cierto que, ante las cosas, en presencia de la vida temporal, frente a las necesidades del presente, el pensamiento no puede salir indemne. Éstas obligan a la Iglesia a ocultar una parte de su tradición, y todas las partes de su doctrina que se enfrentan violentamente con las ideas de los círculos laicos y que de ninguna manera concuerdan con la experiencia por más reducida y deformada que sea, de sociedades muy diferentes de las primeras comunidades cristianas. Todo acontece como en el caso de una memoria que no evoca ninguno de sus recuerdos porque los hombres de hoy no tienen ningún interés en pensar en ellos. La Iglesia puede desviar su atención de cualquiera de sus tradiciones, si su doctrina permanece intacta en lo fundamental, y si, logrando mayor libertad de movimientos, no pierde demasiada fuerza y contenido.

Si la Iglesia se encuentra obligada a modificar su dogma para que pueda permanecer como el pensamiento común de las sociedades laicas, le resulta ineludible considerar las diversas necesidades religiosas que se encuentran presentes, en el estamento sacerdotal, bajo formas de influencias místicas: de allí nacen para la Iglesia otras dificultades y otros peligros. Bajo la tradición general de la Iglesia puede percibirse —común para todo el clero— en el curso de la historia, toda una serie de tradiciones particulares, que parecen desaparecer en

ciertas épocas y reaparecer en otras: existen órdenes que tienen un mayor interés en determinados aspectos del culto y de la doctrina que en otros; existen corrientes religiosas practicantes que conducen a una parte de los creyentes, del clero o de los fieles a ser mucho más devotos que los mismos sacerdotes. En el interior de la memoria colectiva cristiana, existen tantas memorias colectivas en las que cada una pretende reproducir lo más fielmente posible que las otras lo que es su objeto común: la vida y las enseñanzas de Cristo. Desde sus inicios, la Iglesia ha conocido conflictos de esa naturaleza. Bajo unas formas atenuadas, las escuelas místicas reproducen pasadas herejías o se vinculan con recientes herejías. No se conoce todavía bien, pero puede entreverse por qué medios la herejía de los albigenses pudo propagarse hasta san Francisco de Asís.[42] La escuela mística alemana del siglo XIV surge del maestro Eckart, cuyas obras fueron condenadas por heréticas.[43] «Lutero se valió de la Edad Media para justificar su propio misticismo totalmente separado de la autoridad de la Iglesia.» Se sabe que la mística de los jansenistas se encuentra asociada con el protestantismo. Bossuet denunciaba en el quietismo una doctrina cercana a los «iluminados españoles y a los *beghards* flamencos o alemanes».[44] Si bien lo que hay de particular tanto en los místicos como en los heréticos, se halla en que oponen a la religión común no el espíritu del siglo y el racionalismo del pensamiento laico, sino las exigencias religiosas más severas y un sentimiento de eso que hay de original e irracional en el cristianismo. Por otra parte, aspiran llevar a la religión a sus fuentes y orígenes, sea porque intentan reproducir las formas de vida de la comunidad cristiana primitiva, sea porque intentan abolir el tiempo y entrar en contacto con Cristo del mismo modo que los apóstoles que le han conocido, palpado a los cuales, después de su muerte, se les manifestó. Son, de algún modo, los *ultras* del catolicismo. Lo que les hace falta es el conocimiento preciso del orden temporal y del sentido de las realidades. Sin embargo, se orientan por un profundo instinto religioso cuando critican a la

---

42. Paul Sabatier, *Vida de san Francisco de Asís*, edición de 1920, pp. 7, 42-45, 51-54.
43. Pourrat, *op. cit.*, t. II, pp. 233 y ss.
44. Delacroix, *op. cit.*, p. 268.

Iglesia de limitar el culto a rituales cada vez más formales, y, que al racionalizar el dogma olvida que el cristianismo es antes que todo la emulación de la vida de Cristo. Por estas razones, la Iglesia debe aceptar acordarles un signo de confianza. Pero, en las épocas donde la dialéctica cristiana se encontraba en pleno desarrollo y que el pensamiento de la Iglesia se sentía fortalecido, en virtud de la riqueza de su doctrina y del vigor de sus tradiciones, para conservar en la sociedad temporal su independencia y originalidad, se apoyaba en los místicos, aunque les reservaba un lugar subordinado, en sus enseñanzas e interpretaciones: nunca les concedió un lugar destacado, ni en el culto y ni en el dogma. Si los místicos predominasen en la Iglesia, sería el signo que la gran tradición cristiana de los Evangelios, de los padres fundadores y de los concilios, se agotaba lentamente y se perdía.

* * *

En resumen, en el cristianismo, como en toda religión, debe diferenciarse los ritos de las creencias. Los ritos consisten en un conjunto de gestos, palabras, objetos litúrgicos, fijados en una forma material. Desde esa perspectiva, los Textos Sagrados tienen un carácter ritual y no han sido modificados desde sus orígenes. Se los recita literalmente en el curso de las ceremonias, se entrelazan íntimamente con las prácticas del culto. La recitación de los Evangelios, las epístolas, las oraciones tiene el mismo valor que una genuflexión, una oblación, un gesto de bendición. El rito es quizás el elemento más estable de la religión, puesto que se refiere a procedimientos materiales reproducidos de modo permanente, siendo los rituales y el estamento sacerdotal los que le aseguran la uniformidad a través del tiempo y del espacio. En sus comienzos, los ritos responden a la necesidad de conmemorar un recuerdo religioso; por ejemplo, en los judíos la fiesta pascual, y en los cristianos la comunión. Los feligreses de los primeros tiempos, en el momento que celebraban el rito comprendían su sentido original, es decir, tenían un recuerdo inmediato del acontecimiento que reproducían para ese momento, ritos y creencias se fusionaban, o, en cualquier caso, coincidían abiertamente. A medida que se alejaba de sus orígenes, puede admitirse que lo

esencial del rito permanece tal como era originalmente. Como la sociedad cristiana se encontraba dispersa en varias comunidades locales, y se amplió, de tal modo, incorporando grupos que conservaron e introdujeron una parte de sus costumbres, hubo, en un comienzo, en un momento preciso, alteraciones y reacomodos. En cualquier caso, desde que el rito ha sido unificado y establecido por toda la Iglesia, se le reconoce y no se le vuelve a modificar. Lo mismo sucede con los textos: luego de un periodo de indecisiones e incertidumbres, la autoridad eclesiástica determina la lista de los textos canónicos que no serán modificados bajo ninguna circunstancia. No obstante, fue distinto con las creencias que interpretaban esos ritos. Seguidamente, una buena parte de los recuerdos se borraba o se perdía. Los recuerdos que permanecían, sin duda, estaban vinculados a los ritos y los textos, aunque no fuesen los más apropiados para explicarlos. Como se ha olvidado parcialmente el sentido de las formas y de los preceptos, es menester interpretarlos: así nace el dogma. Sin duda, se halla en la Iglesia, tal vez, en los inicios, una tradición que asegura la continuidad entre su pensamiento de antaño y su pensamiento en el presente. Si bien el grupo religioso se opone a la sociedad profana, no cesa de colaborar con ella, la teología de cada época se inspira en una dialéctica que es en parte la de su tiempo.[45] La reflexión sobre el dogma no ha podido aislarse de otros tipos de reflexión; aun cuando el pensamiento laico evolucionaba con las instituciones laicas, la dogmática religiosa evolucionaba más lentamente y de un modo menos aparente, pero no ha podido deslizarse a lo largo de la pendiente sobre la que se encontraba. El dogma es el resultado de la superposición y

---

45. «Las concepciones que la Iglesia presenta como dogmas revelados no son constataciones caídas del cielo y conservadas por la tradición religiosa bajo la forma primigenia. El historiador observa en la interpretación de los hechos religiosos, un hallazgo resultante de un laborioso esfuerzo del pensamiento teológico... Nunca termina la razón de plantear preguntas a la fe, y las fórmulas tradicionales se encuentran sometidas a un trabajo eterno de interpretación...», Loisy, *El Evangelio y la Iglesia*, pp. 158-159. «Una sociedad duradera, una Iglesia puede solamente mantener el equilibrio entre la tradición que conserva la herencia de la tradición adquirida y el trabajo incesante de la razón humana para adaptar la verdad pasada al presente estado del pensamiento y de la ciencia», *ibíd.*, p. 173. «La teología expresa una adaptación de la doctrina revelada a los diferentes estados culturales por los que atraviesa la humanidad», Du Même, *Estudios bíblicos*.

de la fusión de una serie de capas sucesivas así como de otras ramas del pensamiento colectivo: es racional, pero en ese sentido de que la razón de cada época ha dejado en él sus huellas; el pensamiento teológico proyecta así en el pasado, en los orígenes de los ritos y de los textos, las miradas que sucesivamente ha tenido sobre ellos. El pensamiento teológico reconstruye en varios planos el pasado que intenta integrar, el edificio de las verdades religiosas, como si hubiera trabajado sobre un único plan, el mismo que concede a los fundadores del culto y a los autores de los escritos fundamentales.

Los ritos y los textos no solamente plantean problemas de interpretación racional. Además de que cada una de esas interpretaciones se desvía de su sentido original, pierde contacto con los recuerdos primitivos, tal como pudieron existir en las consciencias de entonces. En realidad, el sentimiento religioso fruto de la relación con Cristo y sus apóstoles, de la relación directa con sus personas y sus vidas, es sustituido por un sistema de representaciones que reposa únicamente en la autoridad de la Iglesia. Es cierto que la Iglesia no obliga al clero ni a los fieles, cuando leen los textos sagrados y participan en los ritos, a ceñirse a las explicaciones que presenta. Todo lo contrario, la Iglesia les estimula a acercarse a Dios por arranques de fe y piedad.[46] Pero no es poco lo que les ofrece, bajo formas de prescripciones generales, reglas y consejos eficaces y oportunos. Colectiva, la Iglesia está orientada hacia lo que es estrictamente colectivo en el pensamiento humano, es decir, los conceptos y las ideas. En consecuencia, en el cristianismo como en todas las religiones, en cada época casi siempre se ha manifestado, en unos grupos muy restringidos, una necesidad de iniciarse en unas formas de una vida religiosa más intensas, en donde se le otorgaría un lugar mayor a los sentimientos. Los místicos buscan el sentido de un sacramen-

---

46. «La Iglesia no demanda la fe en sus preceptos como la expresión adecuada de la verdad absoluta... el formulario eclesiástico es el auxiliar de la fe, la línea orientadora del pensamiento religioso: en ninguna circunstancia puede ser el objeto total del pensamiento religioso, dado que ese objeto es el mismo Dios, Cristo y su obra; cada quién se apropia el objeto, a su manera, con la ayuda del formulario. Como todas las almas y todas las inteligencias difieren las unas de las otras, los matices de la fe son de una diversidad infinita bajo la sola tutela de la Iglesia y expresada en la unidad de su símbolo», Loisy, *El Evangelio y la Iglesia*, p. 175.

to no exclusivamente en lo que la Iglesia les enseña, sino en los sentimientos que en ellos despierta, como si les resultara posible alcanzar directamente el acontecimiento o el personaje sagrado que conmemoran. Ciertamente, son pocos los fieles que tienen la oportunidad de verse con Dios y unírsele. La Iglesia desconfía de «la eclosión de las ilusiones de la revelación personal... La ilusión resulta practicable en la experiencia mística, puede hacerse sin dificultades por unos estados sobrenaturales y divinos que no son más que la imitación engañosa de lo humano y lo diabólico».[47] No obstante, en cuanto resultan confirmadas por importantes grupos humanos, es decir, cuando se les reconoce su naturaleza colectiva, la memoria cristiana así como la historia evangélica de los primeros tiempos de la Iglesia, conservan esas revelaciones, esas ilusiones y esas visiones, bajo forma de testimonios si no con el mismo valor de los otros, al menos tienen el mérito de ser tomados en cuenta.

Se dirá que sólo la tradición dogmática reúne los atributos de una memoria colectiva, que una tradición religiosa que reúne y trata como testimonios las revelaciones de los místicos, es parecida a una memoria que acumula restos de paramnesias. Pero la Iglesia no admite, en lo más profundo, que Dios se haya revelado de una vez por todas, en los tiempos evangélicos, y que su función se limite únicamente a conservar lo más fidedignamente posible el recuerdo de esa época. También es cierto que en el cristianismo existe una parte sumamente considerable de datos históricos originales, que no se concibe que hubiera sido posible, por un simple esfuerzo de pensamiento y reflexión, construir el dogma cristiano. Pero esos datos han sido hasta tal punto reinterpretados y transpuestos en nociones intelectuales que al lado de una teología revelada siempre tiene lugar una teología racional, además de que durante todo el periodo escolástico, se ha pensado que era posible demostrar racionalmente la religión. Lo que es más, por encima y fuera de la sucesión de los acontecimientos, los seres sagrados de la religión son pensados como sustancias sobrenaturales que permanecen idénticas y escapan a la ley del tiempo. Desde entonces, para los creyentes, la religión de

47. Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 508.

hoy no expresa solamente la conmemoración del pasado: desde su resurrección, Cristo está presente en la Iglesia, en todo momento y en todo lugar. En consecuencia, la Iglesia puede admitir sin contradicción aparente que nuevas revelaciones se produzcan. Pero no resulta menos cierto que ella realiza un esfuerzo por vincular esos nuevos datos con los pasados y colocarlos en el cuerpo de su doctrina, es decir, de su tradición. En otras palabras, la Iglesia no admite que esos datos sean verdaderamente novedosos: prefiere pensar que no se ha percibido en todas sus dimensiones el contenido de la revelación original. En ese sentido, ella completa y restablece esos recuerdos pasados por unas representaciones que, si bien habían atraído su atención muy recientemente, también son unos recuerdos. Si bien la memoria religiosa pretende desvincularse de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes de toda memoria colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye, con la ayuda de restos materiales, ritos, textos, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también con la colaboración de los datos psicológicos y sociales recientes, en otras palabras, con el presente.

CAPÍTULO VII

LAS CLASES SOCIALES Y SUS TRADICIONES

En cada época hay obras que la sociedad puede realizar mejor que en cualquier otra. En los comienzos, ella no sentía la necesidad, o bien no era capaz. Más tarde, siendo su atención solicitada por otros objetos no podrá tampoco concentrarse en ellas. Nietzsche destaca en alguna parte que la vida religiosa supone antes que todo mucho ocio y que, en nuestras ocupadas sociedades, en donde la actividad laboriosa que les absorbe ha destruido lentamente en ellos, a través de varias generaciones, el instinto religioso, la mayor parte de las personas no saben ya en qué es útil la religión, y se contentan con registrar su existencia con un profundo asombro: «Ocupados por sus negocios, y por sus placeres, no tienen ya el tiempo a consagrarle, mucho más si no saben muy bien si se trata de un negocio o de un placer».[1] Es sin duda, porque se siente de todos modos que la religión tiene su función en nuestras sociedades como en las otras, y que no se está seguro en que, volcados hacia otros objetos, podamos inventarla, si ella nos faltara, que la respetamos y dudamos en materia de modificar las formas. Pero lo mismo ocurre con la mayor parte de los elementos que conservamos del pasado, y de todo ese sistema de valores tradicionales que, lo sabemos muy bien, no corresponde ya más a las condiciones actuales, en derecho, en política, tanto como en moral. No estamos seguros sin embargo que las religiones no tengan todavía un rol por jugar, y tememos (quizás equivocadamente), si las eliminamos, no

1. Nitzsche, *Jenseits von Gult und Böse*, 3es Hauptstück, §58.

poseer en nosotros la fe y la potencia creadora necesarias para encontrar el equivalente. Es la razón por la cual nos apegamos a fórmulas, a símbolos, a convenciones, también a ritos que se requiere repetir y reproducir, si queremos conservar las creencias que les dieron gestación. Por todo ello, es la sociedad de ayer, son épocas sucesivas de la evolución social que se perpetúan hoy en día. Si destacamos la antigüedad, si impedimos que se borre todo lo que no nos ofrece ya una utilidad actual y que no sirve sino para distinguirle de lo que es reciente, es porque ellas se distinguen en efecto. Se trata de aligerar la sociedad del peso de una parte de su pasado. Es porque se espera ese servicio que se las respeta y que se mantiene apegado a ellas.

Puede ser útil, en efecto, mientras se prosigue en una sociedad un trabajo de transformación, que algunas de sus instituciones e incluso las partes fundamentales de su estructura durante cierto tiempo permanezcan inalterables, o al menos parezcan subsistir tal como están. Una sociedad no pasa de una organización a otra en virtud de un esfuerzo consciente de sus miembros, quienes se dotarían de nuevas instituciones con miras a obtener ventajas reales. ¿Cómo las conocerían, antes que esas instituciones no hubieren funcionado, y no hubieren funcionado precisamente en su grupo? Ciertamente, más tarde, ellos las adoptarán por motivos que se pueden llamar «racionales» y que, al menos, se verán como tales a su juicio, pero solamente después de haber probado y creído comprender los beneficios. Pero, mientras no hayan llegado a ese punto, las nuevas instituciones no pueden imponerse sin que se les otorgue el mismo prestigio que a las instituciones antiguas, y se requiere entonces que, por algún tiempo, hasta que se hayan consolidado, las primeras se encuentren en cierto modo ocultas por las segundas. Entonces, o bien, se desprende, por una serie de ajustes imperceptibles, la verdadera figura de las nuevas instituciones: de este modo el régimen democrático de la Inglaterra moderna se fue elaborando lentamente bajo la cobertura de instituciones de otro siglo; o bien, una revolución hace caer la máscara.

Se opone algunas veces el régimen moderno a aquellos que lo han precedido en Europa occidental, diciendo que al régimen feudal le ha sucedido un régimen burocráti-

co.[2] En otras palabras, una administración centralizada se ha impuesto cada vez más a los señores y a sus vasallos: la soberanía, dispersa en la Edad Media y dividida en tantas manos, se ha concentrado. Pero esta evolución ha continuado durante varios siglos bajo la cobertura de formas feudales. Durante largo tiempo, antes que fuera posible justificar los poderes y el rango de los funcionarios por la utilidad real de su función, se ha debido fundar su autoridad sobre los títulos nobiliarios, los privilegios y los derechos, basándose aquellos en sus cualidades y en sus proezas personales (muy distintas de las que eran requeridas en el cumplimiento de la función), o en las de sus ancestros en donde el mérito duraba ficticiamente en ellos. Nada muestra de mejor manera hasta qué punto era menester, durante este período, convocar la memoria de la sociedad para obtener una obediencia que, más tarde, se reivindicará apoyándose en la utilidad de los servicios prestados, y en la competencia del magistrado o del funcionario. En la Edad Media se había constituido un sistema de valores nobiliarios, fundados en la historia de las familias nobles, y en donde se encontraban registrados los recuerdos de todas las circunstancias notables de su vida, sus nombres, sus blasones, sus actos de valentía, sus alianzas, los servicios prestados por ellos a su señor en calidad de vasallos, los títulos conferidos, etc. Nos resulta por lo demás poco fácil representarnos exactamente el origen y la naturaleza de esos valores, y de los sentimientos que suscitaban; en todo caso esos valores descansaban en datos históricos, en tradiciones más o menos antiguas que se conservaban en los grupos de familias nobles, y que estaban en relación estrecha con la historia general del reino.

Se puede construir la teoría de esas relaciones feudales, y aparece que había en ellas una lógica escondida que poco a poco se fue despejando, y de la cual el poder real se ha servido para recubrir una parte de sus derechos.[3] Pero es poco probable que en su origen los señores y sus vasallos se hayan representado ese sistema como una teoría abstracta. Para ellos, las relaciones

2. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundiss der Sozialökonomik, II Abtng., Tübingen, 1922, pp. 650 y ss.

3. Esmein, *Histoire du droit français*, pp. 313 y ss.

que les unían se parecían más bien a los lazos de amistad, a los servicios mutuos, a los testimonios de aprecio y de consideración que aproximan, en una sociedad relativamente estable, a familias vecinas o parientes; ellas expresan frente a sus ojos, como frente a los ojos de los demás, su rango en el conjunto, y en donde el recuerdo se transmite de generación en generación. Por supuesto, tras estas familias, hay una realidad substancial que funda su situación social: es la riqueza de la cual cada una dispone, o el tipo de funciones que ejercen sus miembros, y que ponen en situación de dependencia suya un cierto número de otras familias de rango similar, o que les ponen en relación con familias de rango más alto. Del mismo modo, el poder de un señor descansa en la cantidad y la extensión de las tierras que ha consentido dar en calidad de feudos, y en su lugar en la jerarquía en cuya cúspide está el rey, es decir en la distancia más o menos grande que le separa de él. No es menos cierto que en su origen todo ha acontecido como si esos bienes y esos rangos correspondiesen a quienes, por sus dones y cualidades personales, los merecían. Si durante muy largo tiempo existía un prejuicio desfavorable de las profesiones demasiado visiblemente lucrativas,[4] es porque ha parecido que entre la riqueza así obtenida y aquél que la detentaba no había más que una relación externa, y que fundar el rango social sobre la riqueza sería reemplazar por una jerarquía de las cosas aquélla de las perso-

4. «Los ejercicios indignos de la nobleza son los de procurador postulante a notario, clérigo, comerciante y artesano de cualquier oficio, forjadores del vidrio... Lo que se entiende cuando se hacen todos esos ejercicios para la ganancia: pues es la ganancia vil y sórdida que elimina la nobleza, de la cual lo propio consiste en vivir de sus rentas, o al menos no vender su esfuerzo y su trabajo», Loyseau (muerto en 1627), *Traité des seigneuries, des ordres et simples dignités, des offices*. «Y sin embargo los jueces, abogados, médicos y profesores de ciencias liberales no derogan la nobleza que ellos tienen por lo demás aún cuando ganan su vida por medio de su status: para lo que (además de proceder del trabajo intelectual y no de la labor con las manos) es más bien honorífico que mercenario... La labranza no deroga la nobleza, no, como comúnmente se estima, a causa de la utilidad del usufructo; pero esto no es derogativo mientras sea para sí la actividad que hace el gentilhombre sin obtener dinero de otros.» Son viles, al contrario, «aquellos que tienen como vocación ordinaria laborar para otros como hacendados: ejercicio que es tan prohibido a la nobleza como la mercancía». Citado en *Organisation du travail*, por Charles Benoist, 1914, t. II, pp. 118 y ss.

[El verbo *déroger* puede ser traducido como indigno de su rango o de su posición o también como *perder los privilegios de la nobleza por el ejercicio de una profesión lucrativa*. De este modo se encuentra expresado antiguamente en francés. *Vid. Le Petit Robert (N. del T.)]*.

nas. Al contrario, la calidad noble del señor o del propietario se comunica a su tierra: detrás de los campos, de los bosques, las tierras relacionadas, se percibe la figura personal del señor. La voz de los labriegos que responden, cuando se quiere saber a quién pertenecen esos campos: «Son del marqués de Carabas», es la voz de la tierra misma. Tal reunión de tierras, bosques, colinas, praderas, tiene una fisonomía personal: ella le viene de lo que refleja la figura y la historia de la familia señorial que caza en esos bosques, que recorre en todos los sentidos esas tierras, que construye sus castillos sobre esas colinas, que vigila esos senderos, que reúne tales y cuales bienes en tal época, por conquista, por donación real, por herencia o por alianza. Sería distinto, presentaría un aspecto diferente, no inspiraría los mismos sentimientos, no evocaría los mismos recuerdos, si otras personas, otra familia ocupara el lugar de los poseedores actuales. Desde el momento en que los títulos caen bajo dominio público, en donde se les compra y en donde, en efecto, una familia de sangre común puede suplir a una familia de sangre noble, aunque se busque, por la ficción de la continuidad de los títulos, disimular esos cambios de personas o de linajes, la sociedad se termina dando cuenta sin embargo y el respeto por la propiedad noble decrece. Pero, mientras subsiste, descansa en la idea de que el titular de los bienes no puede ser reemplazado por otro, y que ejerce aquél su derecho de posesión en virtud de cualidades que no son sino propias, de él, de su familia o de su sangre.

Es pues una fisonomía singularmente concreta y particular la del orden social de esta época: los nombres y los títulos evocan el pasado de las familias, la situación geográfica de sus bienes, sus relaciones personales con otras familias nobles, su proximidad de los príncipes y de la corte. Es la edad de las «particularidades» y de los privilegios. Todos los hombres y todos los grupos que pueden hacerlo buscan así crearse derechos históricos, tomar un lugar en ese marco: las ciudades obtienen cartas, y fechan sus franquicias desde el advenimiento de un rey, o de una decisión de tal señor. Cuando una familia noble se extingue, es una tradición que muere, es una parte de la historia que cae en el olvido; y no se puede poner otra en su lugar, así como se reemplaza a un funcionario por otro. Como las personas mueren sin cesar, se necesita que la sociedad feudal sea reparada sin cesar también, por una re-

novación incesante de los homenajes, por nuevos méritos y nuevas proezas. No basta con poner una nueva materia en antiguos marcos: pero como las personas mismas y sus actos, y el recuerdo de sus actos, constituyen los marcos de esta vida social, los marcos desaparecen cuando las personas o las familias se desvanecen, y se requiere entonces reconstruir otros, de la misma manera, según las mismas líneas, pero que no tendrán exactamente la misma forma, ni el mismo aspecto.

Cuando en los últimos siglos de la monarquía se realiza la evolución desde donde saldrá el régimen moderno, no es bruscamente que se podía obtener de los hombres que obedezcan a la función, en circunstancias que estaban acostumbrados a inclinarse frente al título.[5] Es la razón por la cual, en particular en los siglos XVII y XVIII, en circunstancias que la centralización es empujada cada vez más lejos y que los señores se dejan desposeer poco a poco de todos sus poderes, la monarquía mantiene exteriores feudales.[6] Mientras el sistema de la monarquía absoluta y centralizada se acaba, que se hace teo-

---

5. «Título», según Littré, es un nombre que expresa una cualidad honorable, una dignidad. «Tiene el título de duque, de marqués.» Sin duda, de hecho, esas dignidades se adosan a antiguas funciones. «Esas señorías superiores (los grandes feudos) tienen todas títulos especiales, títulos de dignidad. Son primero los ducados y los condados, y aquí el origen de la señoría y del título es fácil de determinar: son las grandes divisiones administrativas de la monarquía carolingia que les han dado gestación, *mediante la apropiación de las funciones públicas en beneficio de los duques y de los condes*. Por debajo (en orden de dignidad) son las baronías: éstas son una creación nueva, un producto de la edad en que se ha formado la feudalidad. Ellas no corresponden a una función pública de la monarquía carolingia...: han sido primero una potencia de hecho, luego llegaron a ser la forma principal de la plena señoría feudal. La lista de los feudos con títulos... comprende también... los viscondados y las castellanías. Aquí, nos encontramos con *dos funciones* enfeudadas, con dos suplentes convertidos en titulares. El vizconde, en la monarquía franca, era el suplente del conde: el castellano era, en su origen, un delegado del barón...», Esmein, *Histoire du droit français*, 10.ª edición, p. 181. Pero la apropiación de las funciones públicas por los señores con títulos nobiliarios no es más que un aspecto del desmembramiento de la soberanía: las funciones, en otras palabras, suponen un título, y no bastan para crearlo. Lo que lo prueba es que, como las tierras, «ellas están siempre sujetas al feudo, ya sea de un señor, o bien del rey» (*ibíd.*, p. 180).

6. Así es, cuando en el siglo XVII se encarga la administración de las provincias a los intendentes, verdaderos funcionarios, controladores de todos los servicios públicos, conservándose los senescales y recaudadores de la monarquía feudal, y los gobernadores de la monarquía moderada. Ahora bien, los gobernadores, comandantes militares de origen, eran siempre reclutados en la alta nobleza. Loyseau, hacia fines del siglo XVI, «veía en ellos el germen de una nueva feudalidad política. En esto se equivocaba». Su cargo, en el siglo XVIII, se había transformado en una verdadera sinecura, por lo demás ampliamente retribuida. Esmein, *op. cit.*, pp. 589 y ss.

ría, de ella se dispone de todos sus agentes, pareciera que el resorte del nuevo régimen podría ser únicamente el sentimiento del interés general,[7] y que el rey encontraría en la burguesía, que ya es rica y cultivada, de la cual muchos miembros ejercen funciones de judicatura y de finanzas, los elementos necesarios para gobernar. Aquél se vale de esto, en efecto, y convoca ampliamente sus servicios. Utiliza sus aptitudes,[8] pero cree necesario imponerles primero un cursillo en la situación de noble. Se ha destacado que una gran cantidad de nobles de los siglos XVII y XVIII lo eran de fecha reciente, que la nobleza de raza, de sangre, de espada, estaba en esta época débilmente representada en el conjunto de los nobles, diezmada por las guerras de los siglos anteriores, arruinada porque había tenido que vender sus bienes para pagar sus deudas, y porque no se había adaptado a las nuevas condiciones económicas. Los hombres de esta época se sumergían todavía muy profundamente en el pasado para comprender de inmediato la lógica del nuevo sistema. La monarquía, para obtener las sumas considerables que una administración tan vasta demandaba, y para plegar a sus sujetos a la obediencia, debió apoyarse en el prestigio tradicional de la nobleza; la burguesía rica y cultivada, para ejercer las funciones de autoridad, para participar en los consejos, en las cortes de justicia y de finanzas, debió instalarse en los castillos de los nobles, adquirir sus blasones, comprar sus títulos. De este modo, la estructura nueva se elabora bajo la estructura antigua. Se podría decir que las nuevas nociones no se ven sino después de haber tenido durante largo tiempo la forma de nociones antiguas: es con un fondo de recuerdos que las instituciones de hoy en día se construyen y, para muchas de ellas, no basta, para hacerlas aceptar, con

7. Se sabe que tempranamente los legistas hacen entender que el poder del rey se ejerce para «el beneficio común» (Beaumanoir, desde el siglo XIII).

8. «Los monarcas capetos tuvieron tempranamente, adjuntos a su persona y viviendo en el palacio, consejeros privados e íntimos, que elegían de preferencia entre los cleros instruidos y, cuando el estudio de las leyes fue puesto en lugar de honor, entre los legistas.» Ellos entran en la *Curia regii* (primera forma del Parlamento) y juegan un rol muy importante desde Luis VII hasta Felipe Augusto. «El derecho romano y canónico comienza a penetrar en el procedimiento de la corte, que se hace más erudita, más difícil a comprender por quienes no son del oficio. Es así como el personal del Parlamento tomó poco a poco un carácter profesional y que, se encontraron eliminados (salvo los pares) la alta nobleza y los prelados», Esmein, *op. cit.*, pp. 371 y ss.

demostrar que son útiles; se requiere que en cierto modo se borren para dejar ver las tradiciones que están tras ellas, y que aspiran reemplazar, pero con las cuales, en la espera, buscan confundirse.

Por lo demás, no hay que creer que exista aquí un simple juego de ilusiones, que se busque solamente abusar del pueblo y sus sujetos, y mantener en ellos la creencia de que las clases superiores representan algo como una categoría humana de especie más alta porque puede reivindicar ancestros que pasaron sus pruebas, porque en ella se perpetúa y se renueva un conjunto de propiedades físicas y espirituales que se transmiten hereditariamente y que realzan el valor personal de sus miembros. Bajo la ficción de la sangre noble hay, en las gentes con títulos, una convicción sincera: ellos creen realmente que su grupo es la parte más preciada, la más irreemplazable, al mismo tiempo que la más activa y bienhechora del cuerpo social, que es, en un sentido, la razón de ser de la sociedad. Hay que analizar esta creencia, que no se reduce a un simple ejercicio de vanidad colectiva, y que está fundada en una apreciación bastante exacta de la naturaleza y del rol de una clase noble.

En el régimen feudal, los vasallos estaban llamados a asistir al señor: ellos ponían a su servicio su persona y sus armas en caso de guerra; ellos asistían a sus consejos; ellos le ayudaban a otorgar justicia. Si la sociedad feudal presenta así la imagen de un grupo en donde los miembros se exoneran de diversas funciones, de todas aquéllas que salvaguardan la integridad material del grupo y le dan incluso la posibilidad de crecer en grandeza y en fuerza y la imagen de aquéllas que mantienen el orden y una cierta uniformidad, desde otro punto de vista, con motivo del ejercicio de cada una de esas funciones, los miembros del grupo toman mayor conciencia de las relaciones de subordinación y de homenaje que definen su rango, testimonian honores y también las reciben, se encuentran entre sus pares, realizan gestos rituales, despliegan sus pendones, llevan sus insignias, pronuncian palabras y fórmulas tradicionales, y piensan en común al interior de los marcos que les son familiares. Es incluso probable que siempre, y cada vez más en la medida en que la sociedad se complejiza, este segundo aspecto de su actividad pase al primer plano. Todas las veces que resulta posible disociar en la función lo

que es ceremonia, desfile, representación, de lo que es técnica, se convoca a clérigos, a escribanos, a legistas, a ingenieros, y se les deja todo cuanto no pone en juego las cualidades por las cuales se distinguen los nobles.[9] Se comprende además que así sea, si se destaca que toda función, desprovista de las formas convencionales con que la viste cada sociedad como para reencontrarse a sí misma, limita y desnaturaliza la vida social, y representa como una fuerza centrífuga que tiende a alejar a los hombres del corazón de la sociedad. Para ejercer una de ellas, se requiere en efecto que los hombres, al menos temporalmente, se abstengan del resto. Especializados, ellos limitan su horizonte, puesto que, para consagrarse a su tarea, necesitan volverse, girar sus pensamientos y orientar sus actos hacia las partes de la vida social en donde el imperio de las necesidades materiales se deja sentir con mayor intensidad. En la guerra, hay que observar una disciplina que consiste a menudo en tratar a los hombres como a simples unidades físicas; hay que transportar y aprovisionar a las tropas, tener en cuenta las distancias y la disposición de los lugares; hay que ocuparse de las armas, de las municiones, de las fortificaciones. La obra de legislación obliga a definir de una manera uniforme y abstracta los seres y las condiciones en las cuales se aplican las leyes: las leyes que se refieren a la herencia por ejemplo, para el cálculo de los grados de parentesco, se remiten a un tipo general de familia, marco en el cual toda familia puede ser colocada, y dividen los bienes en una cierta cantidad de categorías. Todas las leyes descansan en una clasificación de los hombres, de los actos, de las situaciones, de los objetos, según caracteres externos y, por todo un aspecto, el derecho es una práctica pedestre, que imagina a los individuos y sus relaciones desde fuera, que tiende a fijar en fórmu-

9. En las corporaciones de la Edad Media «el deber de asistir a las ceremonias cívicas representaba una pérdida de tiempo bastante considerable, de manera que los hermanos más pobres eran bastante proclives a dejar a los más ricos el deber de representar sus compañías con la magnificencia requerida en esas ocasiones solemnes», W.J. Ashley, *Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre*, t. II, p. 166. Traducción francesa, 1900. Véase también lo que él dice acerca de la *librea* en Londres, que después de haber sido la marca de un movimiento democrático, con el lujo en las vestimentas, «se transformó en el emblema de una aristocracia cívica». De este modo, los más acaudalados de entre los miembros de la corporación se especializan en el ejercicio de las funciones ceremoniales.

las, y a reducirse a la aplicación mecánica de reglas. Llevados a la situación de defensor y de demandante, los hombres están delante de los jueces como seres que se ha de pesar, catalogar, etiquetar. El derecho penal tenía en cuenta sin duda en el pasado la situación social de los querellantes y de los acusados; había costumbres y leyes diferentes según las provincias; había tribunales eclesiásticos, etc. No es menos cierto que, aún en esta época, todo hombre que había sido declarado culpable de algún delito o de algún crimen comparecía delante de un tribunal que juzgaba su acto, más que su persona, o que juzgaba que su persona había sido modificada por el hecho de su acto, y que entraba en una de las categorías de hombres calificados de delincuentes o criminales. Las evaluaciones y cálculos financieros, la percepción de los impuestos, el pago de los agentes, oficiales, pensionados, etc., con mayor razón aún, se vuelven operaciones de medición, desplazamiento de bienes materiales, en donde se hace abstracción de las diferencias entre los hombres que resultan de nada más que sus ingresos, sus deudas o sus créditos contraídos con el Tesoro. Se ve que aquellos que ejercen todas esas funciones se representan los grupos con los cuales tienen asuntos inclinándose más bien por sus características exteriores que por su naturaleza personal, que los tratan como a unidades repartidas entre categorías a las cuales les falta la elasticidad de las agrupaciones humanas espontáneas. Más la función se reduce a esto, más resulta natural que los nobles se desinteresen. La nobleza descansa en efecto en un orden distinto de apreciación: se consideran no los caracteres que permitirían situar al hombre en uno de esos marcos y confundirlo con muchos otros, sino aquellos que le distinguen de todos los que le rodean, e incluso entre sus pares, y que le confieren un rango que sólo él puede ocupar. La jerarquía noble no tiene ninguna relación con las reglas técnicas que aplican a la clasificación de los hombres, el técnico militar, el legista, el código penal, más todos los agentes encargados de repartir y recaudar los impuestos; aquélla no tiene en cuenta en principio más que el honor, el prestigio, los títulos, es decir nociones puramente sociales, en donde no entra ningún elemento de naturaleza física que se preste para la medición, para el cálculo, o para una definición abstracta.

En otras palabras, cada noble o cada familia noble está inmersa tan profundamente en el conjunto de las otras familias de la misma clase, que las conoce a todas (o presume conocer) y que, por otra parte, todas éstas la conocen, y conocen sus orígenes, su lugar y sus ramificaciones en su grupo. Dos nobles que se encuentran sin haberse visto jamás deben reconocerse como dos miembros de una misma familia extendida que reencontrarían su relación de parentesco o de alianza. Esto supone que se perpetúa en la clase noble, a través de las generaciones, todo un conjunto bien compacto de tradiciones y de recuerdos. Como nada parecido se encontraba en los otros grupos, hay que decir que la clase noble ha sido el soporte de la memoria colectiva durante largo tiempo. Su historia, a decir verdad, no es toda la historia de la nación. Pero en ninguna otra parte se encuentra una continuidad tal de vida y de pensamiento, en ninguna otra parte el rango de una familia ha sido definido a tal punto por lo que ella y los otros saben de su pasado. En las clases comerciantes y artesanas, y en las partes altas de la burguesía, el hombre se confunde con su tarea, su profesión, su función: son ellas que la definen. Un noble no puede dejarse absorber en una función, no puede convertirse simplemente en un instrumento o en un mecanismo, pero sí constituye un elemento y una parte de la sustancia misma de la sociedad.

Se juzga a un funcionario por los servicios que realiza, se pretende que esté bien adaptado a las condiciones presentes y a su tarea inmediata: se tiene en consideración sin duda sus servicios anteriores, pero en la medida en que garanticen su competencia y su destreza hoy día. El rango de un noble se funda al contrario en la antigüedad de su título. Para apreciarlo, se requiere tomar distancia. Su figura se desprende en una perspectiva de familias nobles, en un cuadro en donde el pasado y el presente están tan estrechamente sobrepuestos y tan fusionados como un texto y las correcciones sucesivas que se hayan efectuado. Aquí, en efecto, las relaciones no son solamente de hombre a hombre (lo que podría entenderse en un sentido medio físico y medio técnico), sino de grupo a grupo, de valor social a valor social. Ahora bien, un valor de este tipo consiste en una serie de juicios, resulta de una asociación de pensamientos que, como todos los estados de conciencia un

poco complejos, han requerido tiempo para constituirse, y se presentan como recuerdos, al menos tanto como estados presentes. Hay sin duda en cada época una manera de pensar y todo un sistema de apreciaciones que se aplica en el presente, a los hombres actuales, y que se podría creer como algo innato en la clase noble, del mismo modo que las nociones que les son comunes con los demás hombres. Y se requiere creer que encuentran todavía en el presente, en la naturaleza y en el tipo de vida de los nobles del momento, una apariencia al menos de razón de ser. Pero este sistema de ideas, con alguna lógica que se descubre, y en circunstancias que no recordamos ya el origen de tal o cual de sus elementos, no es más que una transposición de recuerdos. Un noble, contemplando los retratos de sus ancestros en una galería de su castillo, viendo las murallas y las torres erigidas por aquellos, siente que lo que es hoy en día se apoya en los acontecimientos y en las personas de lo cual lo que allí hay son los vestigios. Proyecta además en el pasado el brillo de su situación actual: tal gentilhombre opacado en sus inicios, que fue el punto de partida de un linaje ilustre, aparece entonces transfigurado y radiante con la gloria póstuma.

De este modo, mientras la sociedad se descompone en una cierta cantidad de grupos de hombres destinados a las diversas funciones, hay en ella una sociedad más estrecha de la cual se puede decir que tiene como rol conservar y mantener viva la tradición: volcada hacia el pasado o hacia lo que, en el presente, da continuidad al pasado, no participa en las funciones actuales más allá de lo que es de interés para doblegarlas frente a las tradiciones y para asegurar, a través de sus transformaciones, la continuidad de la vida social.[10] En efecto, a la

10. «El Parlamento de París debía... hasta el final contener acoplados... dos elementos...: una corte feudal y una corte real de justicia. El primer elemento está representado por los pares de Francia, el segundo por los magistrados del parlamento», Esmein, *op. cit.*, p. 365. Saint-Simon destaca que «la dignidad de duque y par de Francia es, por su naturaleza, singular y única, una dignidad mixta de feudo y de oficio. El duque es gran vasallo; el par es gran oficial». Y este autor agrega: «al oficio de par está llamado no solamente el candidato, sino junto a él, por una sola y misma vocación, todos sus descendientes masculinos hasta el infinito, tanto y tan largo tiempo que la raza subsista, mientras que en todos los restantes oficios, cualesquiera sean éstos, una sola persona es llamada, y nadie más con ella», *Mémoires*, t. XXI, pp. 236-239.

fuerza centrífuga que lleva a los hombres destinados a una tarea que absorbe, a olvidar todo lo que no es su objeto actual, tratándose de objetos antiguos de una misma naturaleza, o de objetos actuales de otra naturaleza, se necesita oponer otras fuerzas que les unan a esta parte de la sociedad en donde el pasado se vincula al presente, y en donde las diversas funciones se reúnen y se equilibran. Retomemos y consideremos desde ese punto de vista grandes actividades especializadas tales como la guerra, la legislación, la justicia. Decíamos que, a partir del momento en que éstas se complican hasta el punto en que cada una de ellas, e incluso cada rama de una de ellas basta para absorber todo el tiempo y todos los esfuerzos de un grupo de hombres, manteniendo a estos últimos en una zona de vida social limitada y disminuida, puesto que las reglas técnicas introducen muchos mecanismos, puesto que los funcionarios están en relación con hombres sin duda, pero con hombres simplificados. Pero éste no es más que uno de sus aspectos, y tal vez el más superficial. Para la conducción de una guerra, no es suficiente el orden, la disciplina, y la instrucción militar que se recibe en las escuelas. Las cualidades técnicas no reemplazan las cualidades personales. El jefe no debe solamente dar prueba de un valor superior al resto: debe ser además capaz de tener esas súbitas inspiraciones, esas invenciones y esas improvisaciones que suponen el conocimiento de los hombres, el manejo de las ideas, una memoria activa, una imaginación siempre en movimiento. Ahora bien, esas cualidades no se desarrollan sino en esos medios de vida social intensa en donde se cruzan las ideas del pasado y del presente, en donde entran en contacto en cierto modo no solamente los grupos de hoy, sino también los del ayer: la mente se agudiza reconociendo los rasgos originales de cada persona, el sentimiento del honor, de lo que se debe hacer, así como de su nombre y de sus títulos, de lo que levanta al hombre por encima de sí mismo, haciendo fluir en él todos los recursos inagotables del grupo que representa. Pero lo mismo ocurre con el legislador, con el consejero, con el juez. Una ley no es un simple instrumento que como tal baste, para construirlo, con saber cuáles deben ser sus dimensiones, la cantidad de sus piezas, su alcance, las resistencias que debe vencer. No se puede tampoco decir que aquélla resulta de una simple deli-

beración técnica en donde los que discuten no ponen en común más que su conocimiento del derecho y su experiencia práctica. Un legislador debe poseer el sentido de la equidad (tal como se la entiende en la sociedad de la cual es miembro) que no se adquiere sino en los grupos en donde los hombres se valoran con tal norma. Hay una justicia de la cual nos inspiramos para otorgar a cada cual los honores que se le deben: ella descansa en una exacta apreciación del prestigio y de los méritos de las familias, y esto permite hacer leyes justas que se aplicarán a todo el cuerpo social. Si el señor convocaba a sus vasallos para integrar un consejo, no es por el título de técnicos: pero en el cuerpo de nobles se transmitía y se mantenía un espíritu común de estima mutua, y la preocupación de otorgar a cada uno el tributo de homenaje que sus cualidades de nobleza ameritaban. Ellos solamente eran capaces de introducir este espíritu en los instrumentos legales preparados por los escribas-legistas, pues tales sentimientos no podían fijarse sino en el curso de largas y múltiples experiencias colectivas, es decir solamente en un cuerpo de nobles. Por último, igualmente ninguna práctica subalterna, ninguna recopilación de reglas bastaría para formar un juicio: hay una demasiado grande diversidad de circunstancias, los querellantes y los inculpados difieren demasiado unos de otros, para que sea posible alinear todos los casos y todas las personas en una cierta cantidad de categorías demasiado simples para que la operación de justicia lleve a una simple rutina de administración. El juez, más que nadie, debe ser capaz de evaluar moralmente las acciones y los actos. ¿En dónde lo habría aprendido, sino fuera del tribunal en donde los jueces, los abogados, los inculpados, etc., constituyen un medio artificial, en donde las personas y los sentimientos desaparecen tras las formas convencionales del lenguaje del procedimiento y de los actos, en donde el hábito de la profesión comunica a la mente una rigidez que corre el riesgo de pasar a las sentencias? Así, en todas partes en donde la función exige, además de una competencia técnica, el ejercicio de la reflexión, no es ella que puede servir de preparación, puesto que, entregada a su propia suerte, se ejercería sin reflexión. Se comprende de esta manera que se necesite un medio especial, alejado de las preocupaciones exclusivas de la profesión, para que se apren-

da a discernir y apreciar los matices de los valores humanos. Pero es allí donde el pensamiento se conecta sin cesar con personas, con grupos que tienen una fisonomía y una historia propia, que ese delicado sentido mejor se forma. Es la razón por la cual tempranamente ha habido una nobleza de toga.[11] Se ha creído muy tempranamente que jueces, llamados a resolver cuestiones que no se podían comprender sin un conocimiento extenso de las situaciones sociales, y en donde se requería a veces encontrar ejemplos remontando el curso de la historia, no pudieran sino unirse a la nobleza y estar con ella prácticamente en igualdad.

Dos corrientes de sentido inverso han cruzado la clase noble y han lentamente renovado su composición. Por un lado la de los nobles que representaban tradiciones demasiado antiguas, que han vivido sobre su pasado sin renovarlo y enriquecerlo, que no fueron capaces de ponerse en evidencia y de poner en evidencia a su familia mediante la adquisición de títulos nuevos debidos ya sea al favor del rey o de los más altos señores, o bien a alianzas con otras familias distinguidas, y que por ende no pueden ya mantener su rango: entonces se aíslan, y no están sino cada vez más lejos en su relación con otros nobles; se les olvida poco a poco, y ellos se olvidan a sí mismos, hasta ejercer funciones degradantes y en donde sólo encuentra gentes de la burguesía. En los siglos XVI y XVII, toda una parte de la vieja nobleza de raza, de sangre y de espada, se diluyó así. Es entonces también que una parte de la memoria colectiva noble se ha disuelto: se han hecho agujeros, se

---

11. Un reglamento de Enrique III para las estaturas, en 1582, no reconoce aún sino dos tipos de nobles, «aquellos de casa y de raza noble, aquellos también cuyos ancestros han obtenido cartas de ennoblecimiento. Desde entonces, la máxima ha sido introducida según la cual los reyes confieren la nobleza no solamente mediante cartas, que es el medio ordinario y expedito, sino también mediante un medio tácito, es decir por los altos oficios de justicia y por los servicios que el padre y el abuelo han continuado rindiendo al público», De la Roque, *Traité de la noblesse*, 1768, cap. XXXI, p. 22, citado por Esmein, *op. cit.*, p. 679. Desde 1613, Jean Rochette, en *Questions de droit et de pratique*, p. 23 (*ibíd.*, p. 676) dice: «Entre plebeyos, los feudos se dividen igualmente; no obstante, ellos son compartidos noblemente entre los hijos de consejeros de las cortes soberanas, los cuales son ennoblecidos por sus actos», en las *Mémoires du Cardinal de Retz* (edición de 1820, t. I, p. 236) se lee igualmente: «Él [el Príncipe] me dice jurando que no había ya manera de sufrir la insolencia y la impertinencia de esos *burgueses* [el Parlamento] que se erguían contra la autoridad real».

han resquebrajado muros enteros. Los recuerdos propios de tales familias situadas ahora fuera de la corriente de la vida colectiva no encontraban ya más en efecto su lugar en los marcos de la memoria noble transformada: para que hubieran podido subsistir, se habría requerido asociarlos a recuerdos más recientes, multiplicar las relaciones entre ellos y los otros; habría sido necesario que el pensamiento común, en su curso actual, hubiese tenido la ocasión de volver a pasar por sobre sus huellas. Pero se asemejan al contrario a esos recuerdos individuales tan alejados de las preocupaciones actuales del sujeto, tan ajenas a esas asociaciones de ideas familiares, que no se les evoca jamás, y que ni siquiera se imaginan: desde ese momento desparecen, puesto que no están ya más, en lo que subsiste de ellos o de su entorno, los elementos necesarios para reconstruirles. Es verdad que no se está seguro nunca de que tal desaparición sea definitiva:[12] circunstancias imprevistas pueden resituar la mente en condiciones tales que pueda no obstante recordárseles, del mismo modo que hacen a veces que se repiense en amigos a quienes se ha descuidado porque ellos reaparecen en nuestro camino, o bien que han cambiado de lugar, o porque nuestro camino, en el presente, nos acerca a ellos. Igualmente sucede que familias nobles que se pensaba extinguidas retoman su rango tras un largo periodo de existencia obscura, hagan revivir sus títulos, vuelvan a hacer brillar sus blasones. La memoria colectiva noble, en esos momentos, reencuentra recuerdos que no había evocado desde hace mucho tiempo, que podía considerar apagados. No lo estaban, mientras subsistía la posibilidad de reconstruirlos. Lo que ha permitido tal retorno de resplandor y de fortuna, tras una serie de reveses, es que esta familia ha entrado en la nobleza por caminos que no existían antes, que han sido abier-

12. «La nobleza se perdía... por el hecho de *derogar*, es decir de tener un estado de vida incompatible con la calidad de noble... Era sin embargo una cuestión de saber si, entonces, la nobleza estaba perdida, o si dormitaba solamente durante la derogación... Incluso cuando la nobleza se hubo radicalmente extinguido, el rey podía restituirla mediante cartas de rehabilitación», Esmein, *op. cit.*, p. 680. «Pero es necesario siempre volver al punto según el cual la nobleza no está absolutamente extinguida mediante tales actos de derogación, sino que es solamente mantenida en suspenso, de manera que el gentilhombre está siempre en pie para poder reintegrar la nobleza cuando opte por abstenerse de derogar», Loyseau, citado por Benoist, *op. cit.*, p. 118.

tos recientemente, y que aquélla ha seguido al mismo tiempo que muchas otras familias que jamás habían sido nobles: primero se ha enriquecido, por ejemplo, en el comercio, luego se ha elevado hacia funciones que aproximan a la situación de los nobles, luego a otras que confieren la nobleza. La clase noble, que reconoce a uno de sus miembros que creía haber perdido, puede suponer, ahora, que ese noble ha conservado su calidad bajo la apariencia de la oscuridad plebeya, como nos imaginamos a veces que en la oscuridad del inconsciente subsisten los recuerdos olvidados. En realidad su nobleza de hoy en día no es idéntica sino en apariencia a su nobleza de antaño. Los marcos de la memoria social se han modificado de una época a otra. Antes, ella retenía las proezas de la guerra, todo cuanto entra en la noción de lo caballeresco, todo cuanto concitaba la atención de hombres a los cuales la estima se sostenía en actividades no técnicas ni lucrativas. Actualmente (hacia fines del antiguo régimen), esto se ha ampliado sensiblemente. No consagra todavía, en su escala de valores, un lugar a los que consisten en una superioridad intelectual, una competencia excepcional, un talento probado, si no han revestido los ropajes de la corte y no se presentan bajo exteriores nobles, tampoco en cuanto a la riqueza pura y simple. Pero cada vez más la riqueza, el talento y la habilidad son la condición de esas actividades nuevas que, en la clase noble, modifican y definen los rangos, en una época en que ésta, para mantener su esplendor, debe por un lado acrecentar su lujo, y por otro penetrar con su espíritu todas las funciones nuevas que nacen, todas las funciones antiguas que se dividen, se complican y se especializan. La cualidad noble supone ahora la disposición de bienes materiales, y de un crédito financiero y, bajo la forma al menos de relaciones, algún acceso a las regiones elevadas del aparato administrativo. Un título al desnudo, sin todo esto, casi no cuenta. No es por sí mismo, por su virtud propia (o por la virtud de las cualidades que lo fundaron antiguamente) que se conserva. De ahí que poco importa que la misma familia reencuentre el título que había perdido, o que sea otra que lo obtiene. Lo esencial es la ficción de la continuidad de los títulos, la creencia que éstos se transmiten de generación en generación con las cualidades personales que representan, de tal manera que aquellos que las poseen hoy puedan

reivindicar para sí las proezas de los que, siendo los primeros, las obtuvieron.

Esta creencia que, a la vez, creaba obstáculos para que un plebeyo entrase en la clase noble y, en el caso en que alguno de ellos se apropiara indebidamente de un título y lograra hacerse pasar por noble, favorecía no obstante la confusión entre el noble por prescripción y el verdadero noble de raza o el ennoblecido.[13] Sucedió en efecto cada vez con mayor frecuencia (es la segunda corriente que señalábamos) que los descendientes de plebeyos, de hombres sin pasado (es decir aquellos en donde la memoria colectiva no conservaba su pasado), penetraron en la clase de los «nobles», llamados así porque se les distinguía, se les destacaba, a ellos y su linaje. Ahora bien, comprando el castillo, adquiriendo la función y el título, el plebeyo no entraba en una familia noble preexistente, no se añadía a ella, ni se substituía a ninguno de sus miembros, no podía reclamar para sí a sus ancestros. En el momento en que la renovación y un reclutamiento amplio de la clase noble se impuso, fue menester que la sociedad se acomodara a estos atropellos, que encontrara los medios para legitimar a esos hombres ingresados en la nobleza con efracción, sin título, sin padrinos, sin parientes; y se necesitaba por consiguiente que reajustara y modificara más o menos los marcos de su memoria.

Podía llevarlo a cabo de dos maneras. O bien, deliberadamente, podía desnaturalizar el pasado. Lo que prueba, en efecto, la nobleza es que, yendo de generación en generación, encuentra en un ancestro un hecho generador de nobleza. Si no existía, podía inventarlo, con todas sus piezas. Una deformación tan audaz de los hechos acontecidos se enfrentaba, es verdad, a los intereses de los nobles auténticos, quienes no vacilarían en denunciarla. Si se forjaban genealogías, deberían estar en concordancia con las que se conservaban en otras familias,

13. Hay que distinguir este caso de aquél del ennoblecimiento. El rey podía conferir a un plebeyo las cartas de nobleza. La nobleza poseedora de cartas era «en derecho, perfectamente equivalente a la nobleza de raza y transmisible a los herederos del ennoblecido». Por otra parte «la antigua manera de ennoblecer por la vía de la caballería persistía en favor del rey; equivalía a cartas de ennoblecimiento. Pero esto se hacía de ahora en adelante por la nominación a una de las órdenes de caballería sucesivamente instituidas por los reyes, orden de l'Étoile, del Saint-Esprit y de Saint-Louis», Esmein, *op. cit.*, p. 678.

deberían concordar también con lo que se sabía, por otras fuentes, de la familia misma.[14] Pero la sociedad podía también distraer su atención de todo cuanto no era muy próximo en el tiempo, y limitar el campo de su memoria a las últimas generaciones. Cada vez más, es a este segundo asunto que aquella se dedicó.[15] Esto nos retrotraía en suma a constatar que es más acorde con los recuerdos recientes de los hombres el admitir que tal familia es noble que lo contrario, en circunstancias mismas que se puede creer que ella no lo es realmente. Es así como los hombres modifican algunas veces sus recuerdos individuales, para ponerles en concordancia con lo que piensan en ese momento, y que lo logran, muy a menudo, aferrándose a los recuerdos recientes, suponiendo que ya no es posible alcanzar directamente los más antiguos, y reconstituyendo estos últimos por intermedio de aquellos. Pero, en la medida en que renunciaba así a sus recuerdos más viejos, la sociedad debilitaba el valor de los títulos y de las prerrogativas que descansaban en la antigüedad del rango, y atentaba contra las categorías de nobles que la reivindicaban, es decir la nobleza más auténtica; se oscurecían así las tradiciones más venerables, y al mismo tiempo las nociones fundamentales del pensamiento noble; de allí muchas vacilaciones, resistencias, y retrocesos. Es esta incomodidad lo que da todo su sentido a los conflictos detallados latamente en las Memorias de Saint-Simon, conflictos entre los bastardos y los príncipes de sangre, entre la nobleza de espada y la nobleza de capa. Los defensores rígidos de los títulos

14. «El padre del primer Pontchartrain, secretario de Estado, autor de las *Memorias*, no era más que consejero en el presidio de esta ciudad. Antes de él no se ven sino simples burgueses, y es sin duda la razón por la cual los continuadores del Padre Anselmo han preferido dispensarse de reconstituir la filiación ennobleciendo y embelleciendo las generaciones anteriores a fines del siglo XVI, como lo hacían los comisarios de pruebas de la orden de Malta u otras», Saint-Simon, *Mémoires*, vol. XXI, p. 380, véase nota.

15. «La regla común recibida en Francia fue que bastaba con probar la posesión de la nobleza durante tres generaciones, incluyendo aquélla cuyo estado era cuestionado; pero, en algunas provincias, se exigía esta prueba durante cuatro generaciones. La prueba debía ser formulada en principio por escrito y por actos auténticos; pero, en su ausencia, la prueba testimonial por 4 testigos era admitida. Esto había hecho emerger incluso un interrogante, a saber: si la nobleza no podía ser adquirida por prescripción... Algunos lo admitían, pero la opinión dominante iba en sentido contrario. La posesión durante tres generaciones hacía presumir la nobleza y dispensaba de una prueba completa y adecuada, pero no la fundaba. Si, yendo más lejos, el adversario podía establecer el carácter plebeyo en la familia, la presunción se hacía ineficaz», Esmein, *op. cit.*, p. 677.

y de la antigüedad sentían que no se puede limitar así el campo de la memoria sin deformarla, que los acontecimientos y los hombres del pasado lejano perderían su importancia, y sus descendientes también, en la medida en que se pondría en primer plano los acontecimientos y los hombres del presente, y que una vez lanzados por esa vía no se podrían detener.

Pero lo que estremeció más profundamente a la vieja nobleza fue la aparición de una nueva nobleza. Nuevas avenidas, en efecto, se abrían a la actividad humana: nuevas funciones se creaban, y las funciones antiguas, subalternas hasta entonces, ganaban en importancia; si la vieja nobleza no se interesa, si su pensamiento y su memoria se cierran a lo que tiene lugar en esos ámbitos, se deduce que otros grupos se consagran a ello, una elite. Basta con que algunos hayan marcado una función con su huella personal muy en apariencia para que ellos mismos, y todos aquellos que la ocuparán después, se distingan de la masa de los demás, para que la sociedad les haga un lugar especial en su memoria. La sociedad, en cada época, en efecto, pone en primer plano las actividades que le interesan y le importan más: antiguamente, era la guerra, hoy en día, es la administración, la justicia, las tareas de magistratura y de finanzas; patriarcados urbanos se constituyen y que son una nobleza desde ya: la burguesía toma conciencia de sí misma, y moldea su memoria en el marco de las tareas en donde los mejores de entre sus miembros se han destacado. Pero si la vieja nobleza se encuentra así lentamente asimilada por la nueva, ¿qué diferencia, por otra parte, fuera del título, puede separar a un abogado, a un procurador, e incluso a un comerciante rico, activo, culto, de un consejero en el Parlamento, o de un titular de uno de esos oficios que confiere la nobleza de dignidad?[16] Están unidos por relacio-

16. «Muy a menudo, el hijo del abogado, si su fortuna se lo permite, prefiere comprar un cargo de maestro de cuentas o de consejero en el parlamento... De manera que la abogacía fue, de hecho, el vestíbulo inmediato de las cortes soberanas... Ese grupo (*procuradores*) numeroso e influyente participaba con los abogados, e incluso los parlamentarios de alto rango, en una confraternidad nacida en la comunidad de las labores, y mantenida mediante ese contacto de todos los días... Esta función activa, lucrativa... fue una colocación natural para esta burguesía comerciante, que tenía el sentido tradicional de los negocios. La profesión de procurador marca pues la etapa esencial de la pequeña burguesía en marcha hacia las cortes», Roupnel, *La ville et la campagne au XVIe siècle. Étude sur les populations du pays dijonnais*, París, 1922, pp. 170 y ss.

nes de familia y de alianza, se reencuentran en los mismos salones, leen los mismos libros, participan igualmente en esta vida social en donde no se llevan las preocupaciones de la función, en donde la sociedad no se interesa sino en sí misma, sino en todo lo que califica a sus miembros para poder entrar, y en lo que les permite incluso animarla, agudizar, renovar y extender la conciencia que tiene de sí misma.

> Una evolución irresistible acarreaba al conjunto de las funciones a llegar a ser una aristocracia de hecho, si no de derecho. Los dos edictos (de 1649 y de 1650), que confirieron la nobleza de primera vida a todos los miembros del Parlamento, luego, tras veinte años de ejercicio, a los maestros de la Cámara de Cuentas... no tuvieron la resistencia de los nobles, del cuerpo social del cual se bajaban las barreras protectoras. Fueron al contrario aquellos que no estaban llamados a sacar beneficios que hicieron fracasar la reforma. En el Tesoro y en la Cámara de cuentas, tesoreros, correctores, auditores, protestaron con violencia contra el privilegio que no estaban llamados a compartir, y que quedaba limitado a los presidentes, maestros y abogados generales. Es que los edictos trazaban una frontera brusca en un todo homogéneo.[17]

Sin duda esta «nobleza de funciones» buscó más tarde cerrarse, y en el siglo XVIII, se transformó en una casta. Entonces «todos los escaños en las cortes soberanas eran ocupados por familias establecidas en sus dignidades como en feudos patrimoniales, y que defendían sus rangos con un cuidadoso celo». Pero este esfuerzo por adosar el título al oficio era, en el fondo, paradójico y contradictorio.[18] La vieja nobleza descansaba en un orden de cualidades personales, fijadas tradi-

---

17. Roupnel, *op. cit.*, p. 174.

18. «La clase que detenta los oficios, y la clase que llamaremos la nobleza parlamentaria, no son en absoluto la misma cosa... No se es obligatoriamente un noble porque se tiene un alto cargo de justicia y de finanzas... La mayoría de las familias parlamentarias han adquirido esta nobleza de función sin agregar jamás una sola partícula de su nombre. Su *cualidad* venía de otra parte... El oficio que trae la nobleza administrativa no lograba por sí mismo conferir esta distinción, a la vez privada y pública, que el lenguaje del tiempo llama la *cualidad*. De hecho, la mayoría de las familias que penetran en las cortes soberanas han desde hace largo tiempo adquirido esta notoriedad especial, de una elegancia liberada de títulos y de precisiones administrativas. Además se eluden fácilmente éstas y aquéllas», Roupnel, *op. cit.*, p. 192.

cionalmente en la memoria de la sociedad, pero que no se podía separar del estado de la opinión y de las creencias de las cuales habían nacido. Bajo la cobertura de esas tradiciones artificialmente mantenidas, una evolución tenía lugar, que empujaba al primer plano no solamente a los titulares de los oficios, sino a toda una clase de donde emergían, y de la cual seguían siendo solidarios. Era natural que la vieja nobleza, que antaño había reclutado ampliamente, hoy día se cerrase, mientras que la sociedad no produjera las cualidades que la fundaban. Ella debía vivir con un fondo antiguo, cada día en disminución. Así la memoria de una época definitivamente clausurada no encuentra ya en torno suyo nada que la refuerce: se defiende contra los recuerdos nuevos aislándose en el pasado. Pero la burguesía en pleno auge ha debido abrirse, al contrario, y dejar penetrar libremente en ella hombres dotados de cualidades que la sociedad actual hacía aparecer. De este modo la memoria de los acontecimientos recientes y actuales no puede inmovilizarse. Tiene como función adaptar sus marcos a los recuerdos nuevos: sus marcos mismos están hechos de tales recuerdos. La idea de una nobleza parlamentaria pudo jugar un rol de una ficción cómoda: así el pueblo se habituó a dirigir hacia cualidades burguesas, realzadas por la apariencia de un título, el tributo de respeto que pagaba a los nobles. Pero no era más que una ficción. Desde el día en que el sistema de las nociones, es decir de las tradiciones burguesas, se hubo constituido, se transformó en inútil y molestosa. La sociedad debía deliberadamente dejar caer en el olvido el pasado lejano, con todo el conjunto de apreciaciones, toda la jerarquía de las personas y de actos que se apoyaban en aquél, para entonces volcarse en el pasado reciente que encontraba continuidad en el presente.

* * *

Se volvería a encontrar, en la sociedad contemporánea, en donde los títulos no existen ya, en donde, legalmente, las barreras que separaban las clases han sido bajadas casi a nivel del suelo, una analogía referida, sino de la clase noble, al menos al tipo de actividad espiritual y social que se desarrollaba antes.

Ciertamente, hoy en día, mucho más que antes, la sociedad

se nos presenta sobre todo como un conjunto bien agenciado de funciones cada vez más especializadas. Cuando se considera la sociedad feudal, en primer plano se destaca la nobleza, que es una forma de vida y de pensamiento, más que un órgano o un instrumento del cuerpo colectivo: en estricto rigor se puede decir que aquélla tiene como función mantener la tradición, e incluso fabricarla; pero, ¿se puede hablar de función, cuando la nobleza se considera en realidad como la coronación de la sociedad, aún más, como el núcleo de toda la vida social? Las diversas funciones propiamente dichas del cuerpo social al contrario están subordinadas a ella; la nobleza no entra en contacto con éstas sino para marcar sobre ellas su supremacía: pero no son las cualidades del buen funcionario que confieren la nobleza; se necesita, al menos, que en el ejercicio de una función, el hombre dé pruebas de mérito que la superen, y que manifiesten a la persona; se requiere que la función sea tomada por él mismo como un medio para distinguirse, en lugar de ser ejercida por él mismo. En la guerra misma, un jefe que será vencido cumpliendo proezas se conducirá de manera más noble que si obtuviera la victoria protegiendo su persona. Hoy en día, estaríamos tentados de decir que ocurre lo contrario. Lejos de que la función exista con miras al hombre, parece que cada vez más es el hombre que existe con miras a la función. En todo caso, cada función existe con miras a todas las otras, y si la conciencia colectiva otorga a ciertas categorías de hombres un prestigio más grande que a otros, es a los hombres cuya actividad beneficia más al cuerpo social entero.

Sin embargo, tengamos cuidado. Resulta siempre posible imaginar al hombre bajo dos aspectos: por un lado, como un agente de la sociedad, orientado por una tarea definida; por otra parte, como el miembro de grupos, familiares, mundanos, u otros, que no están subordinados a otros grupos, y en donde toda la actividad no tiene otro objeto que ellos mismos, sus intereses de todo orden, y todo cuanto puede enriquecer o intensificar su vida espiritual. Consideremos desde este punto de vista a los grupos urbanos, y desviemos nuestra atención a la vez de lo que permanece, en nuestras sociedades, de la clase noble, y de las aglomeraciones campesinas, que representan en algunos aspectos un tipo de vida hoy en día superado. Lo que nos impacta es que, a medida que la función absorbe más

al individuo, también siente la necesidad de delimitar en el tiempo los periodos en los cuales se consagra a su profesión, de otros periodos en los cuales forma parte de otros grupos, que él olvida por lo demás o que conserva las preocupaciones de su función. La pregunta que nosotros nos planteamos es ahora la siguiente: esos grupos, familia, mundo, etc., ¿no juegan, en relación con las profesiones, el mismo rol del cual se exoneraba antaño la clase noble, con respecto a los funcionarios y a las funciones? Y, puesto que la nobleza era el soporte de las tradiciones, y que la memoria colectiva vivía en ella, ¿no es en la vida social extra profesional, tal como está organizada hoy en día, que la sociedad conserva y elabora sus recuerdos?

Se podría objetarnos que no es necesario buscar fuera de la función lo que encontraría sin duda en ella. No hay una gran administración en donde, al lado de la técnica, no haya también tradiciones, y todo hombre que entra en una profesión debe, al mismo tiempo que aprende a aplicar ciertas reglas prácticas, compenetrarse de este espíritu que podríamos llamar corporativo, y que es como la memoria colectiva del grupo profesional. El que tal espíritu se forme, y se fortifique con la edad, resulta del hecho de que la función que es el soporte se mantiene desde hace ya mucho tiempo, y que los hombres que la ejercen están en relaciones frecuentes, del hecho de que ellos cumplen las mismas operaciones, o en todo caso operaciones de igual naturaleza, y del hecho de que ellos tienen el sentimiento continuo de que sus actividades se combinan con miras a una obra común. Pero, al mismo tiempo, lo que acerca unos a otros, es que su función se distingue de las otras funciones del cuerpo social, y que les importa, en el interés de su profesión, no dejarla oscurecer, sino bien marcar y subrayar esas diferencias. Cuando, en el ejercicio de su función, los funcionarios entran en relación con otros hombres, el espíritu de unos, como el espíritu de otros, está lleno en ese momento del objeto inmediato y especial que motiva la ocasión de su encuentro, pero no lo imaginan desde el mismo punto de vista. El funcionario quiere cumplir las obligaciones de su función, que se le imponen como a todos los miembros de la misma profesión. Los administrados, si obedecieran al impulso que les otorgan los medios sociales, familia, clase, etc., de los cuales forman parte, no se conformarían siempre fácil-

mente con las reglas con las cuales cada categoría de funcionarios asegura la ejecución. Se trata de hombres de un grupo, aquél de funcionarios, y de hombres de otros grupos, que se enfrentan. De allí podemos preguntarnos si la puesta en contacto prolongada, a menudo renovada, con hombres dominados por otros pensamientos y otros sentimientos que ellos, no hace correr el riesgo de amortiguar o de aminorar, en los hombres predispuestos a la función, el espíritu profesional. Es necesario, para que resistan a unos hombres que, muy a menudo, les oponen creencias y tradiciones colectivas, que ellos mismos se apoyen en creencias y en tradiciones propias de su grupo.

En otras palabras, el cuerpo judicial, por ejemplo, está obligado a interponer toda especie de barreras entre sus miembros y aquellos de los grupos a los cuales brinda justicia, para resistir a las influencias desde fuera, a las pasiones y a los prejuicios de los querellantes: es el por qué de su vestimenta, el lugar que ocupan en el estrado, y por todas partes de los tribunales, se busca hacer sensible la distancia que separa al grupo de los jueces de todos los otros; es el por qué la comunicación entre el juez y los querellantes se hace, no bajo la forma de una conversación, como en los otros grupos, sino por la vía de un interrogatorio, o por escrito, según ciertas formas, o por intermedio de fiscales y de abogados. Pero esto no basta. La presión ejercida por los grupos no judiciales sobre éste es tan fuerte que aquél debe oponerles una tradición con la cual todos sus miembros estén al máximo posible compenetrados. Ahora bien, ¿de dónde surgiría, y quién la habría creado, si no es el cuerpo judicial mismo? Los principios del derecho y toda la jurisprudencia representan la obra colectiva de una continuidad de jurisconsultos y de magistrados eminentes. El espíritu jurídico y las cualidades de todo orden que distinguen a los jueces encuentran su expresión y su modelo en algunas grandes figuras. Esos recuerdos están presentes en los magistrados cuando, para comprender el sentido de una ley, deben volcarse hacia las interpretaciones que se les ha dado, es decir deben convocar su memoria y, mientras razonan y argumentan, encierran su pensamiento, sin darse cuenta, en formas que han sido introducidas en una fecha precisa, y que contienen la marca de una época pasada: de tal manera el pensamiento jurídico es penetrado por la historia.

Pero todas esas tradiciones, esos precedentes, todo lo que entra como ritual en las formas de la justicia, la autoridad que se adosa a algunos nombres, el prestigio de ciertos modos de argumentación, todo esto, ¿no es el producto de la función misma? ¿No es en el medio judicial que ellas se han manifestado, que se ha fijado el valor, que se las ha unido unas a otras en una especie de sistema, que se las ha puesto al día, adaptado y transformado, a medida que nuevas iniciativas jurídicas veían la luz del día? Lo mismo ocurre con todas las funciones. Si llamamos memoria colectiva al conjunto de las tradiciones de un cuerpo de funcionarios, se dirá que hay al menos tantas memorias colectivas como funciones, y que cada una de esas memorias se ha formado al interior de cada uno de esos cuerpos, por el simple ejercicio de la actividad profesional.

Tal es la objeción que podría oponérsenos, cuando pretendemos decir que es fuera de la función, en la parte de la sociedad en donde los hombres no ejercen su actividad profesional, que nacen y se conservan los recuerdos colectivos más importantes. Pero no sería válido sino cuando la ruptura que separa la vida profesional y la vida familiar o mundana impidiera a las ideas de una penetrar en la otra. Pues bien, generalmente no es así. Hemos mostrado en otro momento que, en las sociedades urbanas, lo que distingue la clase obrera de los otros grupos, es que los obreros de la industria entran en contacto, con motivo de su trabajo, con cosas, no con hombres. Todas las otras profesiones se ejercen al contrario al interior de medios humanos, y constituyen la ocasión principalmente para relaciones de hombre a hombre. Los miembros de esas clases se limitan pues, cuando van a sus ocupaciones como cuando regresan, en pasar de un grupo a otro, y no existe razón para que aquí como allá no mantengan su naturaleza de ser social. En el curso de esas idas y venidas, es inevitable que introduzcan en uno de esos grupos maneras de pensar tomadas del otro, y viceversa. Pero se puede prever que las preocupaciones de la familia y del mundo penetrarán más profundamente en los medios especializados de las profesiones que los hábitos de espíritu profesional en los círculos mundanos y familiares. Para que, en éstos, haya interés por los hechos que se desarrollan en los marcos de la justicia, de la política, del ejército, etc., se requerirá que sean desprovistos de su aspecto

técnico y especial. Cuando se habla de un proceso en un salón, es raro que se discutan puntos relativos al derecho, a menos que planteen algún problema de moral o de psicología; pero se juzga el talento de los abogados, se analiza las pasiones, se describen los caracteres, o bien se insiste en tal escena dramática como si se tratara de una pieza de teatro. En realidad, en los hechos de este tipo, el mundo encuentra un nuevo alimento, a condición de replantarlos en cierto modo en su terreno, de sacudir el polvo de los escritorios, de extraerlos de los tediosos procedimientos, de romper la coraza técnica en la cual se les encerraba, de devolverles la flexibilidad y la elasticidad de las cosas sociales. Pero se olvida más la profesión cuando se entra en la familia o en el mundo, que se olvida la familia y el mundo cuando se piensa en el oficio. En los medios familiares y mundanos, en efecto, las preocupaciones generales, aquéllas que son comunes para la mayor cantidad de hombres, pasan por encima de todas las otras: es allí que lo social se crea bajo sus formas más puras, es de allí que circula a través de los otros grupos. Es natural que los hombres que allí permanecen estén profundamente modificados y que, cuando se reagrupan en los marcos profesionales, entreguen las ideas, los puntos de vista y todo el orden de apreciaciones de sus familias o de su mundo. Es así como, en el ejercicio mismo de su función, ellos permanecen vinculados a esos grupos, que son de alguna manera sociales en segundo grado. La oposición entre su actividad especializada, y esta actividad social más general no es tal en efecto para que aquélla excluya a ésta, y que, bajo ciertas relaciones, una no se apoye en la otra. Un juez puede tener que juzgar, un abogado puede tener que defender personas con las cuales está expuesto a encontrarse en el mundo, o que, para tal o cual particularidad, por su origen, su edad, su manera de pensar, de hablar o de vestirse, y aún su aspecto físico, evoquen en él la imagen de parientes o de amigos. Cuando un juez delibera con otros jueces que sesionan con él, cuando escucha a un abogado, a través del lenguaje jurídico, en el magistrado o el miembro del bufete, sucede que perciba al hombre, sus situación social en el mundo, su familia, sus amigos, sus relaciones y, más precisamente su pasado, del cual este mundo, esta familia, estos amigos conservan en exclusividad el recuerdo.

Insistamos en este punto. La puerta de la fábrica representa bastante exactamente a los ojos del obrero la línea de separación entre las dos partes de su vida cotidiana. Si permanece entreabierta, es más bien después de la jornada de trabajo que antes: una parte de los hábitos de pensar o de no pensar, que acarrea el contacto exclusivo con la materia, refluye en la zona de la sociedad en donde vive el obrero fuera del taller. Cuando regresa a los locales de trabajo, siente que deja tras él un mundo para entrar en otro, y que no hay entre los dos ninguna comunicación. Pero, cuando entra en el Palacio, el juez o el abogado no se siente excluido y separado, incluso durante las audiencias, durante todas las horas directamente consagradas a su función, de los grupos al interior de los cuales pasa el resto de sus jornadas. Su presencia real no es, en efecto, necesaria para que piense y se comporte aún, incluso lejos de ellos, como miembro de esos grupos, para que evoque los juicios que se tienen, las cualidades que se aprecian, las personas, los actos y los hechos en los cuales se interesa. Así, de manera invisible, la función, se baña en un medio de actividades y de pensamientos que no son técnicos, sino puramente sociales.

Podría ser que el verdadero rol del funcionario consistiese en hacer penetrar en la organización técnica toda esta vida social exterior a la profesión. El resto no representa sino la parte menor de su actividad, la menos difícil, y en donde podría ser mejor suplido por subalternos. El juez, como el abogado, como todos los funcionarios del mismo orden, no están llamados a dar su propia medida sino en circunstancias excepcionales, si se presentan asuntos que no entran fácilmente en los marcos de la técnica corriente. La técnica no plantea en efecto sino reglas generales: no conoce a «las personas». Corresponde al funcionario moverse con flexibilidad y seguridad entre esas dos especies de nociones, unas técnicas y generales, otras personales y sociales. Ahora bien, es en la sociedad en efecto (familiar y mundana) que los hombres se agrupan, entran en relación, y se jerarquizan según sus cualidades personales, de tal manera que cada cual ocupa un sitial único, que ningún otro podría ocupar en su lugar, en la opinión de los miembros del grupo. Es en la sociedad que nos habituamos a captar y a apreciar el aspecto personal de los actos, de

las palabras, de los caracteres, y que encontramos reglas bastante complejas para clasificar esos valores y para razonar acerca de ellos. El rol de esos medios sociales es precisamente el de retener tales apreciaciones y el de mantener tal espíritu, por todos los medios, los de la educación y de la tradición en las familias, los de la conversación, los de las relaciones intelectuales y de sentimiento, los del intercambio de las ideas y de las experiencias tomadas en distintas épocas, en regiones y categorías sociales diversas, en las reuniones mundanas, las del teatro, de la literatura, en los grupos cultivados y que leen.

Por supuesto, no se encuentra aquí, como en la sociedad noble del antiguo régimen, una jerarquía de los títulos que sería al mismo tiempo una historia abreviada de una clase. Pero si no se cree más hoy en día tan firmemente como antaño en la transmisión por la vía sanguínea de las cualidades que alzan algunas familias por encima de otras, la opinión reserva todavía un espacio a este orden de apreciaciones. En las ciudades de provincia que han quedado al margen de las grandes corrientes de la vida económica, en donde subsistía, sobre todo a comienzos del siglo XIX, una sociedad burguesa bastante restringida y bastante localizada, los modos de apreciación burgueses eran calcados o se calcan aún a partir del tipo de juicios de los nobles: se recuerdan las historias de las familias; su prestigio se determina según su antigüedad, según sus alianzas, etc. En las grandes ciudades modernas, dada la cantidad de personas que entran en relación, de origen a menudo muy diverso y lejano, se hace cada vez más difícil para «la sociedad» fijar así en su memoria tantas ramificaciones familiares. Se ubican no obstante algunos grupos, vestigios de la antigua nobleza, en donde el respeto de los títulos se conserva; otros, embriones de una nobleza nueva, fundados en el exclusivismo de las relaciones y de las alianzas, en la importancia excepcional de las fortunas, en un nombre que por alguna circunstancia se ha hecho destacado. Pero, en general, la burguesía, incrementándose con todo tipo de aportes, ha perdido el poder de fijar de este modo en ella una jerarquía, de consolidar marcos en los cuales las generaciones sucesivas deberían situarse. La memoria colectiva de la clase burguesa ha perdido en profundidad (entendiendo por esto la antigüedad de los recuerdos) lo que ha ganado en ex-

tensión. Sin embargo, las familias son consideradas todavía en razón de su fachada social, es decir de su función y de su riqueza, de la medida en que esta función califica para insertarse estrechamente en la región en donde las relaciones sociales se multiplican mientras que la conciencia social se intensifica, y en la medida también en que esta riqueza se desarrolla en ellos y les permite satisfacer las necesidades a las cuales el grupo otorga mayor valor. Como se requiere cierto tiempo para que tales situaciones se establezcan, es decir para que la opinión las sancione, hay en nuestras sociedades una jerarquía social que cuenta tras ella con una cierta duración. Se debe aprender a conocerla o a reconocerla, compenetrarse en hábitos de espíritu y en conocimientos de hecho (tradiciones muy recientes, pero al fin y al cabo tradiciones) que ese modo de apreciación implica. Se puede decir que, en nuestras sociedades, algunas familias gozan todavía de un prestigio que les distingue de todas las demás; solamente que ese prestigio data de una época reciente, para cada una de ellas, para que recuerden y que nosotros recordemos su oscuridad, para que sepan y nosotros sepamos que están expuestos a una caída.

Que no se nos reproche hacernos una idea singularmente pobre del pensamiento social, porque le reducimos a este orden de apreciaciones. Se verá que no lo reducimos. Estamos obligados a reconocer que, al igual que la memoria de los títulos en la antigua nobleza, la memoria de las funciones y de las fortunas en nuestros medios se encuentra a la base de los juicios que la sociedad tiene sobre sus miembros. Pero no se detiene en el aspecto técnico de la función, ni tampoco en el solo aspecto material de la fortuna.

El juez, el consejero de la corte, el presidente de la corte de apelaciones: esos nombres evocan en efecto ideas e imágenes muy diferentes en aquellos que los oyen en un salón o en un tribunal. Para las partes en el proceso, para el público, es una autoridad social, sin duda, pero actual e impersonal, es el agente que ejerce una función: se otorga más atención a su vestimenta que a su persona; no nos preguntamos si tiene un pasado, si ocupa su sillón desde hace mucho tiempo. Definido con respecto a otros miembros del tribunal, al personal subordinado de los actuarios, de los acusados, de los abo-

gados, del público, es un centro de relaciones puramente técnicas, es una pieza en un aparato que parece que se habría podido construir el día mismo o en la víspera. Todo esto cubre al hombre, es decir a la persona y al medio de donde proviene y que continúa frecuentando. Para el mundo, al contrario, es un prestigio social que data de muy lejos, o que es el reflejo de recuerdos de cualquier naturaleza y entre los cuales algunos son muy antiguos, es el sentimiento de los medios de donde proviene la mayor cantidad de magistrados, de gentes que ellos frecuentan, con los cuales se alían, son algunas personas definidas que nosotros conocemos, cuyo rostro y apariencia nos resultan familiares, y que personifican para nosotros esa profesión. Así penetra en cada uno de nosotros la idea de una especie de naturaleza o de especie moral que cada uno de los magistrados que conocemos, directamente o por comentarios, o simplemente por la historia y por nuestras lecturas, representa a su manera y contribuye a constituirla: la idea de cualidades a la vez personales, puesto que todos los hombres no las tienen y que aquellos que sí las tienen no las poseen en idéntico grado, y sociales, puesto que la sociedad las comprende y las aprecia, puesto que sólo se manifiestan en formas determinadas por ella misma. Sin duda, no nos imaginamos esas formas; no están presentes sino en la ocasión en que las cualidades se muestran. No nos imaginamos sino las cualidades: es el por qué, en el magistrado con el cual nos cruzamos en el mundo, con quien conversamos, al lado de quien nos encontramos sentados en la mesa, nosotros vemos una persona que debe valer por su talento, su experiencia de los seres humanos, su penetración, su gravedad, etc. El hecho de que, juzgando así, nos equivoquemos a menudo, es posible: no por eso existe, en toda época y en toda sociedad, una apreciación de la función que supone en aquél que la ejerce un cierto orden de cualidades personales. La vieja suposición que un hombre ejerce una función en virtud de aptitudes innatas (o hereditarias) hace que atribuyamos a los jueces las cualidades que han dado relieve en la historia al cuerpo de magistrados: y los magistrados juzgan y se juzgan a ellos mismos de este modo. Ahora bien, esas cualidades revelan el valor del hombre social al mismo tiempo que del funcionario y es la razón por la cual

cuando la sociedad tiene en cuenta la función de uno de sus miembros, más allá de la función, son las cualidades que ésta supone lo que suscita su interés, porque califican al hombre no solamente para la función, sino para la vida en la familia y en el mundo. Mientras que, en la clase noble, se distinguía el título y la función, en nuestras sociedades la función, bajo un aspecto, representa una actividad técnica, y bajo otro, cualidades que tienen un valor social fuera de la profesión. En este sentido la función equivale en parte al título. Pero, ¿de dónde extraería la sociedad la noción de esas cualidades, si no es de la tradición?

De igual modo, la fortuna vista desde el estudio de un notario es una cosa, y el rango social que corresponde a un estilo de vida, a un cierto nivel de gastos ostensibles, es otra cosa. La desigualdad de las riquezas, sobre todo al interior de un grupo que reúne gentes de una misma clase, y los conflictos de intereses, oponen a los hombres más que los acercan. Por otra parte, si no se considerara más que la cantidad de dinero poseído por cada cual, no habría nada allí que pudiese fundar una noción o una apreciación social: los hombres, confundidos con sus bienes, se confundirían con las cosas. Si, cuando se recorren las tierras poseídas por un hombre acaudalado, cuando se hace un alto frente a su casa, cuando se hace el cálculo de sus bienes, se produce una emoción similar a la del espectáculo de un poder, es porque tras todo esto nos representamos a aquél que lo posee. Hay en la riqueza un principio de poder; pero no es en los bienes materiales, sino en la persona del que los ha adquirido o que los detenta, donde éste reside. Si entre el rico y sus bienes no existiera más que una relación accidental, si no se supusiera que un rico es rico porque está calificado para serlo, la sociedad (entendiendo por esto, siempre, esos medios alejados de toda actividad técnica y lucrativa, en donde no hay interés sino por las relaciones entre los seres humanos, y no entre los hombres y las cosas) no tomaría en cuenta la riqueza en su apreciación de las personas.

Que la persona pase al primer plano, que los bienes poseídos sean la señal y la manifestación visible de las cualidades personales de aquél que posee, que los títulos de propiedad descansen simplemente en los títulos, eso es lo que aparece en la sociedad noble, si se considera la investidura, la distinción

de las tierras en nobles y no nobles,[19] las reglas de la transmisión de bienes entre vivos o por deceso, etc. Es la razón también por la cual durante largo tiempo los nobles se alejaron (en Francia) de las ocupaciones lucrativas, comerciales e industriales, en donde de manera demasiado visible es la función que enriquece al hombre. Una fortuna cuyas fuentes son demasiado visibles, y que se puede demasiado fácilmente explicar, pierde una parte de su prestigio. Un rico que explica cómo lo ha llegado a ser ofende a las gentes bien educadas: ventila en efecto la riqueza, mostrando el resultado de trabajos o combinaciones que no tienen nada de misterioso; es un efecto de escándalo tan grande como si se pretendiera explicar a personas religiosas cómo por operaciones de psicología colectiva bastante simples se forma una leyenda, o cómo se fabrica un santo. La palabra fortuna conserva una parte de su sentido etimológico: aquellos que la poseen deben aparecer como favorecidos por la suerte, no por su riqueza, sino porque han nacido bajo la influencia de una buena estrella, y que llevaban consigo desde su nacimiento esa naturaleza excepcional que, en el pensamiento popular, distingue a los hombres acaudalados del resto y que les convoca a la riqueza. La experiencia obliga sin duda a reconocer que hay ricos que pierden su riqueza, y que hay pobres que se convierten en ricos, sin que nada indique que hayan cambiado en otros aspectos. Pero no se vacila entonces en conservar a los primeros una parte al menos de la deferencia que se les testimoniaba en tiempos de su prosperidad: el recuerdo de su antigua fortuna los cubre; ellos siguen estando en los medios en donde pareciera que su fortuna reducida ya no les acredita. La calidad de rico no se pierde pues junto a la riqueza, al igual que la calidad de noble sobrevive a la abolición de los títulos. Y en cuanto a aquellos que adquieren su fortuna demasiado bruscamente, o por medios demasiado vi-

19. «Las tenencias plebeyas eran tierras que, a diferencia de los feudos, no tenían la calidad de nobles.» Al comienzo hay apego al principio según el cual los plebeyos no pueden, como tales, adquirir feudos, y llegan a ser nobles si logran adquirirlos. Más tarde esta regla fue abolida: los plebeyos, manteniendo su condición de plebeyos pudieron adquirir feudos. «El derecho se fijó en este sentido, aunque lentamente, no sin encontrar resistencia; esto no se convirtió en una ley precisa y general sino en el siglo XVI, por la ordenanza de Blois de 1579», Esmein, *op. cit.*, pp. 211 y 224 y ss.

sibles, recién llegados y nuevos ricos, parece que no tuvieran títulos suficientes para ser admitidos en la clase de los que poseen, aunque desde hace mucho más tiempo, fortunas equivalentes. Del mismo modo, en religión, hay santos que no hacen ya milagros, y hay, por otra parte, falsos milagros.

Así, mientras que una fortuna, económicamente, es de inmediato todo lo que es, mientras que puede construirse o destruirse en pocos días, en algunas horas en especulaciones en la bolsa, o en pocos instantes en torno a una mesa de juego, socialmente esto no cuenta, y no se toma en cuenta en los medios del mundo, sino al cabo de cierto tiempo. En efecto, esas cualidades que la opinión supone existen detrás de la riqueza, no sería admitido, no sería conveniente (ni por lo demás posible), que se probasen en un momento, por la producción de sus títulos de propiedad, o la exposición del contenido de su caja fuerte. Además, al respecto, las diferentes capas de la sociedad serán desigualmente exigentes. El hombre de la calle se contenta con pruebas relativamente fáciles, que cuestan poco tiempo y esfuerzo, tipo de vestimenta, apariencia general que testimonia cierta decisión y contentamiento de sí, presencia en determinados lugares públicos y ausencia en otros, empleo de ciertos modos de locomoción, etc. En el medio un poco mezclado de las reuniones mundanas, los hombres se juzgarán según su vestimenta y sus maneras, su lenguaje y su conversación: se necesita más tiempo, más ocasiones, más estudio y experiencia también, para comportarse sin esfuerzos, en todos estos aspectos, según las reglas admitidas en esos grupos; ellos acordarán por lo demás menos importancia a lo que, en efecto, solicita menos tiempo, y llevarán una vestimenta menos cuidadosa, en una sociedad en donde hay otras maneras, que exigen más ejercicio, y que marcan más en la memoria, mostrar lo que se es. En un medio más estrecho aún de personas que se ven con mayor frecuencia y más íntimamente, habrá que mostrar que se conoce a las gentes y a las familias, que se sabe lo que corresponde a cada uno, lo que la opinión del grupo estima que corresponde a cada uno. Se perdonará al hombre rico una cierta brutalidad en las maneras, incluso la insolencia y un grado de grosería, a la cual se reconoce algunas veces en otros medios de una extracción social inferior, o que daría la impresión, esperando que no

ignore esas convenciones, más delicadas porque existen casi para cada persona nueva y para cada nueva circunstancia, y porque cada una de ellas descansa en recuerdos a menudo numerosos y que no se conservan sino en el grupo. De este modo las maneras, el gusto, la cortesía y la distinción del hombre del mundo se transforman, y se matizan cada vez más, en la medida en que se penetra en las regiones de la sociedad en donde se conoce mejor a las personas porque se les observa desde hace mucho tiempo.

Pero, ¿en qué se fundan esas convenciones? ¿Cuáles son esos recuerdos? ¿Cuál es esa historia? ¿Los que ponen en relieve las cualidades que se supone existen tras la riqueza? Pero las aptitudes de un industrial y de un financiero, ¿interesan (desde el punto de vista mundano) a la sociedad? Y, por otra parte, ¿no hay fortunas que, transmitidas mediante herencia, y administradas por hombres de negocios, que no exigen ninguna actividad y ninguna aptitud por parte de los que las poseen?

Retomemos aquí la distinción que señalábamos, cuando hablábamos de la manera en la cual la sociedad clasifica a los hombres según su profesión. Decíamos que la sociedad aprecia las cualidades profesionales desde su punto de vista, que no es el de la técnica, pero que es el de la tradición, y que aquélla las plantea bajo el ángulo que le interesa. ¿Puede ser lo mismo con las cualidades lucrativas? *A priori*, podemos responder: ¿por qué no?

Supongamos una sociedad en donde no existen fortunas adquiridas, pero en donde, para todos los hombres enérgicos y capaces de hacer un esfuerzo continuo y penoso, se ofrecen muchas ocasiones de fortuna. En ciertas clases, en ciertas épocas, en ciertos países, esto ha acontecido. Por ejemplo en Inglaterra, en las clases comerciantes y artesanas, en el siglo XVI, y en los Estados Unidos, durante todo un largo período de establecimiento y de expansión. Se puede concebir que, en esas sociedades, el espíritu de renunciación que se aplica a ocupaciones lucrativas haya podido ser también cultivado y apreciado por sí mismo. Los sociólogos no han omitido destacar que la gran industria y el capitalismo aparecieron y crecieron primero en países protestantes. ¿Es, como lo han creído algunos, porque en esos países la masa de la población y al menos sus primeras bases pertenecen a la raza anglosajona,

a la vez más enérgica y más positiva (más *matter of fact*) que las otras?[20] ¿O bien es porque esas poblaciones se adhirieron las primeras, y permanecieron apegadas a las doctrinas morales y religiosas del protestantismo, que les enseñaba a amar el esfuerzo por el esfuerzo, a tal punto que la actividad capitalista reproduciría en el ámbito económico lo que es la actividad puritana en el ámbito religioso?[21]

Ciertas tendencias étnicas así como una cierta actitud religiosa predisponen quizás a una vida de labor voluntaria y sin reposo. La economía, la honestidad, la austeridad, virtudes que no ignoraron las sociedades y las morales de la antigüedad, recibieron quizás la influencia de las sociedades anglosajonas puritanas. Dejaron de ser consideradas como cualidades algo pedestres de comerciantes prácticos, desde el día en que pasaron al primer rango en la escala de valores sociales. Transportadas fuera de la profesión, en las relaciones de familia y de amistad, y en todo el orden de las relaciones que

20. Thorstein Veblen, *The instinct of workmanship*, New York, 1914, 2.ª edición 1918. Véase también nuestro artículo: «Le facteur instinctif dans l'art industriel», *Revue Philosophique* (1921), p. 229.

21. Es la tesis que ha sostenido Max Weber en *Gesammelle Aufsätza zur Religionssoziologie*, pp. 17-236, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen, 1920, publicado primero en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904-1905). Según él, «el espíritu capitalista» sería un producto directo del puritanismo. La actividad capitalista supone un conjunto de cualidades morales, fuerza de carácter, aplicación intensiva, renunciación a los goces y distracciones de todo orden, organización metódica de la vida profesional, que nacen de aquello que el individuo se esfuerza por verificar así, por el hecho mismo, que se encuentra en estado de gracia. Brentano, en *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, pp. 117-157, *Puritanismus und Kapitalismus*, München, 1916, sostiene al contrario que los sentimientos del deber profesional, del deber burgués (*Handwerks-und Bürgerehre, Berufspflicht, Bürgerpflicht*) resultaban del régimen corporativo, que no ha conocido, al respecto, una solución de continuidad entre el período anterior y el periodo posterior a la Reforma. Si la idea puritana se superpuso en un momento, es porque «en el noroeste de Europa, la pequeña burguesía luchaba contra los reyes y la aristocracia, y les había temporalmente vencido... Ella debía encontrar un apoyo potente en una doctrina que transfiguraba lo que hacía su fuerza, ese trabajo profesional, glorificando a Dios, y condenaba toda aristocracia como una divinización de la criatura, que atentaba contra la gloria de Dios», p. 147. Pero «la ética puritana ha sido la ética económica tradicionalista de la pequeña burguesía, en donde se ha reflejado el espíritu del artesanado en la segunda mitad de la Edad Media», p. 148. Hay allí un problema histórico enorme que no puede ser examinado y resuelto en el marco de una nota. Lo que nos importa aquí, es por lo demás mucho menos el origen de esta apreciación nueva de la actividad lucrativa como el hecho de su existencia y de su difusión, durante los últimos siglos del antiguo régimen, en círculos extendidos de burguesía.

los hombres mantienen al margen del mostrador o de la oficina, en las horas en que no trabajan ya para obtener ganancias, podrían ser la base de una jerarquía de rangos. Se formaría parte de una clase, se sería más o menos considerado por los miembros de esta clase, porque se sería más o menos rico. Esta riqueza garantizaría sin duda la presencia en nosotros de cualidades que, en este tipo de sociedad, permiten solas de enriquecerse. Pero se plantearían esas cualidades desprendiéndolas de su forma comercial o artesanal: procuran menos el dinero que los méritos morales y sociales a los que, se supone, se vincularían. Se admitiría que se encuentra más control de sí, de espíritu de sacrificio, una disposición más adecuada para alinear sus actos con sus ideas, un sentido más agudo de la honestidad y de la probidad, más lealtad y fidelidad en la amistad, virtudes familiares más arraigadas, y una pureza de hábitos más irreprochable en las clases ricas que en las otras. La pobreza equivaldría a la inmoralidad, y la legislación de los pobres trataría a los mendigos como a culpables. Esas nociones, conservadas en la memoria colectiva, descansarían en la experiencia de las virtudes o al menos de las manifestaciones de virtud de los ricos. Se encontraría el reflejo y el eco, tanto de las figuras y de los actos virtuosos que golpearon vívidamente la imaginación, como de las predicaciones y exhortaciones incesantemente escuchadas o encontradas en los lugares públicos, en las reuniones familiares o de amigos, en los periódicos y la literatura. Algunos períodos en donde tal moral burguesa y puritana debió luchar contra otras, en donde se necesitó heroísmo y esfuerzo casi contra natura para mantenerla y hacerla triunfar, dejarían recuerdos más profundos. La acción poderosamente formadora o deformadora que ejerció antaño quedaría marcada en la rigidez de los gestos, en el gangoseo del predicador, no menos que en la apariencia acompasada y tiesa del pensamiento. La forma ideal de tal sociedad sería una suerte de capitalismo patriarcal, en donde la clase industrial y comerciante rica se esforzaría por levantar moralmente a los pobres, y enseñarles las virtudes que pone en primer plano de su moral: la economía, la abstinencia, el amor del trabajo. Esas cualidades, en efecto, los pobres no las poseen naturalmente, puesto que son pobres; no hay, en la clase de los pobres, tradiciones morales cuales-

quiera que puedan tener lugar; se requiere pues que el ejemplo venga de arriba. Pretensión de constituir una nueva nobleza con nuevos títulos, de la cual no se puede decir que haya fracasado completamente. Lo que importa aquí, es la moral nueva que desde el fin de la Edad Media se elabora en las ciudades, en los círculos de artesanos y de comerciantes: moral en donde los moralistas profesionales buscarán dar demostraciones, pero que es un hecho histórico. De las diversas nociones de esta moral se encontraría en efecto el origen en la historia de la clase industrial y comerciante; todavía ahora, cuando se piensa en tal virtud, se va la memoria hacia aquellos que, los primeros, la han predicado y practicado; el prestigio que se adosa aún hoy a la riqueza se explica en parte por el sentimiento de que la noción moderna de virtud se elaboró en la clase rica, y que se encontraría en ella los primeros y más memorables ejemplos. En circunstancias que las condiciones económicas son transformadas, subsiste la tradición de un periodo en donde cada individuo, cada jefe de familia, no podía alcanzar la riqueza sino por su propio esfuerzo.

Es probable que esta concepción, como la doctrina liberal de los derechos humanos, de la dignidad y de la independencia individuales, opuesta por los comerciantes y los artesanos a la concepción feudal de la riqueza fundada en la nobleza de origen, a la doctrina de los derechos sanguíneos y de la primacía de los títulos, no haya logrado imponerse sino en el momento en que ya no correspondía a la realidad, en donde, en particular, se alcanza sobre todo la riqueza en la medida en que se saca provecho de algún ingreso social.[22] Pero la creencia en las virtudes patriarcales y en la disciplina moral de los ricos está desde hace demasiado tiempo en suspenso en la memoria colectiva de las clases industriales y comerciantes, es un recuerdo que corresponde a una gran masa de experiencias para que no juegue su rol en la conciencia moderna de las sociedades. Se encuentra reforzada de vez en cuando por el ejemplo edificante de un hombre o de una familia que encuentra en una riqueza tardía la recompensa a sus privaciones y a sus esfuerzos. En esto, más sólidamente que en el respeto del nacimiento, se funda el prestigio de la riqueza, considerando

---

22. Thorstein Veblen, *op. cit.*, p. 340.

que las virtudes del rico, por la educación familiar, pueden ser transmitidas, y que así se explica de manera más racional el privilegio de la descendencia. En definitiva, a pesar de los ejemplos desmoralizantes de fortunas demasiado rápido y demasiado fácilmente adquiridas, a pesar de lo que los moralistas llaman la acción corruptora de la riqueza, algunos ricos concretizan aún el tipo de comerciante que lleva las cuentas de sus buenas y de sus malas acciones con tanta exactitud como las cuentas de sus gastos y de sus ganancias, y que transporta en su vida privada, es decir en su vida social, el sentimiento del deber desarrollado en él en el ejercicio de la profesión.

Lo que los hombres respetan en la fortuna, no es una cierta cantidad de bienes materiales, cualquiera sea su poseedor, sino el mérito presunto del poseedor que detenta esos bienes, y que es considerado como, más o menos, el autor de su propia fortuna. Se necesita que haya, detrás de la escala de las fortunas, una escala de méritos personales, que corresponda aproximadamente con la primera, para que rinda pleitesía a la riqueza como ante un valor social. Ahora bien, lo que distingue de los bienes al poseedor, y sus cualidades de su cantidad, es que, mientras que los bienes y su cantidad están dados y calculables en su totalidad en el presente, el poseedor y sus cualidades viven y se desarrollan en la duración, que una sociedad no puede entonces apreciarlos sino cuando los conoce y los observa desde hace mucho tiempo, y que cuando ellos han dejado suficiente huella en su memoria. Es el por qué, en la sociedad feudal y hasta la Revolución, nos inclinamos frente a los privilegios porque, detrás de los privilegios, está el título, y que el título (equivalente a una serie de recuerdos colectivos) garantiza el valor de la persona. Cuando la burguesía comerciante y artesanal adquiere la fortuna, no puede invocar tales títulos. Pero el ejercicio de esas profesiones y el logro en esas profesiones exigen, en su origen, además de las aptitudes y de los conocimientos técnicos que, después de todo, en lo esencial, pueden ser aprendidos y ser adquiridos, cualidades humanas, propias de la persona, y que una clase puede reforzar y transmitir a sus miembros por una suerte de disciplina social. Es bajo el régimen y en el marco de las corporaciones de oficios que esas virtudes son definidas, y que se adquiere la costumbre de apreciar a los

hombres según las reglas muy rápidamente convertidas en tradicionales en una moral nueva. Nos inclinamos en el presente frente a la fortuna por respeto a las cualidades de energía laboriosa, de honestidad, de economía que parecen indispensables para enriquecerse. Ciertamente, muy rápido las condiciones económicas cambian, y muchos burgueses se convierten en ricos, ya sea, simplemente, por herencia, o por habilidad, o por azar. Pero la antigua concepción subsiste, quizás porque concuerda muy a menudo con los hechos, quizás, en parte, porque la clase rica ve allí la mejor justificación de su riqueza. Se admite que aquellos que heredan una fortuna burguesa adquieren con ella las virtudes burguesas, bajo la influencia de la educación y del medio. Es difícil, por lo demás, en una empresa, decir cuál es la parte de habilidad, y cuál es la parte de esfuerzo. La prudencia, ¿es una habilidad? ¿es un esfuerzo? Nos inclinamos por pensar que, puesto que la honestidad es a veces la mejor de las habilidades, una y otra, desde un punto de vista superior, se confunden. Las morales utilitarias, nacidas en el terreno clásico del comercio, no tienen otro objeto que justificar moralmente la actividad mercantil, puesto que aplican a la conducción de la vida las reglas de la contabilidad comercial. El riesgo mismo entra en el marco de esas virtudes, puesto que supone un esfuerzo de sacrificio y de desinterés.[23] Ha habido en todas las épocas oficios en donde se exponía más al riesgo que en otras. Es incluso probable que las primeras corporaciones nacieron en esas tropas itinerantes de comerciantes aventureros que recorrían países infectados de hombres armados y bandidos.[24] Las doctrinas modernas del interés admiten que el riesgo merece ser remunerado de igual manera que el esfuerzo o que el consumo diferido: aquí y allá encontramos en efecto un elemento de sacrificio y de renunciación. De todas formas, y con el precio de las ficciones necesarias, se ha logrado salvar si no los títulos, al menos lo que era la sustancia. La sociedad respeta la riqueza porque ella respeta a las personas

23. El concilio de Latran de 1515, bajo León X, definió así la usura: «La usura consiste en buscar una ganancia en el uso de una cosa que no es productiva en sí misma (como lo es un rebaño o un campo), sin trabajo, sin gasto o sin *riesgo*, por parte del prestamista», Ashley, *op. cit.*, p. 534.

24. Pirenne, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas*, p. 31.

acaudaladas; y ella respeta a las personas ricas en razón de las cualidades morales que se suponen en ellas.

Solamente, del tipo de rico que acabamos de definir, otro se ha distinguido también tempranamente. Ya en la Edad Media, si las corporaciones reglamentaban el comercio y la industria al interior de la ciudad, no podían imponer exactamente sus costumbres ni su moral a los forasteros que se ocupaban de poner en relación los diversos mercados urbanos. Cuando se ha pasado a formas comerciales e industriales nuevas, en las economías nacionales modernas, esta oposición entre dos categorías de comerciantes, de industriales y de hombres de negocios, se acentuó.

Hay, en cada época, métodos lucrativos que podemos llamar tradicionales, y otros, que podemos llamar modernos. En particular, en todas las épocas de transformaciones económicas, surgen capas nuevas de burguesía, enriquecidas mediante métodos nuevos. Una clase acaudalada demasiado dependiente de tradiciones que corresponden a un estado social reciente quizás, pero superado, debe ceder su lugar, en el ámbito de la producción de riquezas, a hombres compenetrados con otro espíritu, es decir que saben adaptarse a las condiciones actuales. Pero, por otra parte, en toda sociedad un poco desarrollada, se distinguen regiones en donde la actividad de los productores y de los comerciantes se desarrolla en marcos fijados desde hace mucho tiempo, y otros en donde la regla es la inestabilidad: medios bursátiles y de finanzas, industrias y comercios nuevos, o formas nuevas de agrupaciones y de asociaciones industriales antiguas. En otras palabras, entre las funciones económicas, existen (y éstas juegan por lo demás un rol creciente en la medida en que la sociedad se complica) aquéllas que sirven para poner a otras en relación, para mantenerlas en equilibrio. No es posible enriquecerse, en esos círculos, sino a condición de aprovechar un desequilibrio momentáneo: hay que percibirlo a tiempo, y tener bastante decisión para explotarlo.

Frente a esos nuevos ricos, los ricos más antiguos tienen sentimientos bastante mezclados. Hasta ahora lo que explicaba y legitimaba la riqueza, lo que se percibía tras ella, eran hábitos de orden y de trabajo, de honestidad comercial y de prudencia mercantil. El comerciante y el industrial ejercían

una profesión conocida desde hace mucho tiempo, y se conformaban con las reglas tradicionales de su corporación. Pero esas actividades nuevas no entran en el marco de las profesiones antiguas, y aquellos que las ejercen parecen no apoyarse en ninguna tradición. No temen las especulaciones aventureras, y no se sabe en qué relación se encuentra su ganancia con su esfuerzo. Parecen indiferentes en cuanto a la naturaleza del comercio, de la industria, de los negocios en general a los cuales se consagran: lo que les importa es que la empresa o la sociedad en donde colocan sus capitales esté organizada financieramente, es decir que otorgue beneficios altos. Su pensamiento se detiene lo necesario en comprender el mecanismo y en calcular el rendimiento, pero no lo suficiente como para comprometerse y adherirse hasta el punto de recibir y conservar alguna huella. Si pueden adaptarse tan rápidamente a las condiciones actuales, es porque no han sido detenidos u obstaculizados por la experiencia de las condiciones antiguas, es porque no han vivido hasta ahora fuera de la vida de la sociedad y a la cual parece que acaban de entrar. Ahora bien, la clase burguesa, como lo hemos visto, se clasifica y clasifica a sus miembros según una idea de la moralidad bastante estrecha, en donde hay hipocresía y egoísmo de clase, pero que no deja de ser, para ella, la moralidad. Constatando en los nuevos burgueses la ausencia de cualidades que estima propias, y la presencia de cualidades opuestas, aquélla se ve tentada por ver en estos últimos el tipo mismo de la inmoralidad.

Tal es el sentimiento oscuro que ha empujado a menudo a una vieja clase burguesa a condenar los nuevos modos de adquisición de la riqueza y los hombres que los practican. Pero, al mismo tiempo, y sobre todo después de que ella misma se ha visto obligada a acomodarse a su entorno, no podía escaparle el hecho de que esta actividad lucrativa de un nuevo tipo, y las costumbres, hábitos y creencias sociales que le acompañaban, no estaba suspendida en el vacío. ¿Cómo cuestionar que esos hombres tuviesen una naturaleza social, es decir tradiciones y tendencias tomadas de una vida colectiva, puesto que lograban crear riqueza y gastarla en la sociedad mediante métodos y bajo formas sociales? Cuando los judíos de esa época, excluidos de las corporaciones, jugaban el rol de revendedores, o practicaban el préstamo con interés en condiciones

que la moral mercantil de entonces condenaba, o vendían más ventajosamente que los otros vendiendo más, se podía acusarles de parasitismo y de inmoralidad: desde el punto de vista económico, ellos no producían (al menos en apariencia) ninguna riqueza; por su estilo de vida humilde y sórdido y por sus creencias sin raíces en la sociedad de su tiempo, corrían el riesgo, si se les hubiere admitido, de no ejercer sino una acción negativa, de destrucción y de disolución, y no se veía por lo demás con qué elementos habrían podido enriquecerse. Pero cuando se pasó de la economía urbana y artesanal a una industria capitalista, a una economía nacional, cuando las operaciones financieras tuvieron mayor envergadura, las riquezas que tuvieron su punto de partida en esta transformación no correspondían a una simple actividad parasitaria. Si se criticaban los nuevos métodos, no se cuestionaba que fuese posible, con esos medios, producir más, satisfacer más necesidades, economizar más tiempo y esfuerzo. Por otra parte, si se criticaban las ideas y las costumbres nuevas, no se cuestionaba que fuesen costumbres e ideas, es decir maneras de pensar y de actuar que una sociedad pudo adoptar, y que la clase misma pudo asimilar. Era difícil, entonces, considerar a los hombres que introducían esos métodos, esas ideas y esas costumbres, como hombres sin tradición. ¿Dónde habían adquirido, sin embargo, esas aptitudes y esos gustos? No podía ser en la clase burguesa, puesto que toda su organización económica y su estilo de vida era distinto. Era pues en otras sociedades.

Nos equivocaríamos, en efecto, si supusiéramos, porque estos hombres son ajenos a las tradiciones de la clase burguesa antigua, y porque su atención está puesta permanentemente en el último estado de la sociedad, acerca de las necesidades y los modos de producción más recientes, si supusiéramos que no se apoyan en el pasado, y que con ellos se alcanza esa zona o ese plano de la actividad social en donde ninguna memoria colectiva sigue interviniendo. Esto no es verdadero sino en la medida en que se habla de la memoria colectiva de la clase burguesa antigua y en cierta medida solamente. De partida, esta clase progresiva de burgueses o de aspirantes a burgueses comprende, con los nuevos hombres, descendientes y miembros de la vieja burguesía que aspiran a mezclarse al movimiento de los negocios y de las ideas modernas. Una par-

te de sus tradiciones penetran con ellos en ese mundo de pensamientos nuevos, y sucede, o bien que una parte del antiguo marco subsista, ampliado y mejor agenciado, de manera que el pensamiento moderno pueda fundirse en la vieja cultura, o bien que los nuevos marcos estén hechos en parte con elementos tradicionales.

Pero, sobre todo, los burgueses conservadores no se dan cuenta que los métodos de producción, las ideas y las costumbres que se introducen en ciertos momentos en una sociedad o en una clase no son nuevos sino en apariencia, que ellos existían y que se han desarrollado en una sociedad o en una clase vecina, y que descansan, también ellos, en tradiciones, aunque sea en las tradiciones de otros grupos. Una sociedad casi no puede adaptarse a nuevas condiciones si no es reformando su estructura, ya sea modificando la jerarquía y las relaciones de sus diversas partes, ya sea fusionándose, total o parcialmente, con sociedades vecinas. A veces, la memoria colectiva de la clase no aporta y no está en condiciones de aportar una respuesta a una interrogantes o a interrogantes que se plantean por primera vez. Un individuo, si no encontrase en su memoria el recuerdo de un caso análogo o parecido a aquél que le perturba, se dirigiría a las personas que le rodean, o bien, no apoyándose ya en su memoria, buscaría usar la razón. La sociedad procede de igual forma: se dirige a otros grupos, o a aquellos de entre sus miembros que están más en contacto con éstos; la sociedad consulta a otras memorias colectivas. Es así como la mayoría de los nuevos métodos que revolucionan la industria y el comercio son introducidos desde fuera; una técnica perfeccionada es descubierta por industriales que estuvieron en contacto con expertos, con ingenieros más preocupados de investigaciones que de aplicaciones, por industriales atareados y que habían aprendido a serlo frecuentando a hombres de negocios; algunas veces una industria se inspira en el ejemplo de otras, un país hace algo suyo desde el extranjero; el capitalismo moderno consiste quizás en la penetración creciente de los métodos financieros en la industria y el comercio: allí donde la tradición artesanal y comercial no indica cómo adaptarse a las condiciones industriales modernas, se formula un llamado a la experiencia de los banqueros o de los círculos intermediarios entre las finanzas y la indus-

tria y que combinan las tradiciones y métodos de una y de otra. Pero, ¿cómo podría ser sino de esta manera? ¿Cómo en una sociedad dominada por costumbres antiguas, las costumbres nuevas, contrarias a las precedentes, podrían nacer, y cómo es que todas las tentativas, necesariamente individuales, que se podría intentar en ese sentido, no serían asfixiadas? Es en otro plano, y en otro orden de ideas, que se deben preparar tales experiencias, y que una corriente social nueva debe concebirse libremente. Y es porque la sociedad no se da cuenta de inmediato de las aplicaciones que se podrán hacer en el ámbito en que espera que nada cambie, que deja elaborar esas ideas y esos métodos, en círculos en donde las actividades le parecen demasiado alejadas de las suyas para que pueda temer el contagio de su ejemplo.

Admitamos ahora que esos nuevos ricos transfieren en el ámbito de los gastos, el lujo e incluso la cultura, las mismas facultades activas que les han llevado a la fortuna. Al igual que en la industria y en el comercio encontraban los puestos antiguos ya ocupados, en el mundo encuentran los rangos antiguos ocupados. Aquí como allá, podría parecer que se apoyan en el presente. Explotan las empresas que no existían, o no existían bajo tal forma en el pasado. De igual forma ellos introducen en el mundo distinciones sociales fundadas en maneras de vivir y de pensar que, puesto que datan de hoy en día, no pueden haber tomado la forma de una tradición. Las circunstancias les incitan y les alientan pues a acelerar la evolución de las ideas y de los hábitos, en el grupo de los acaudalados, mientras su facultad maestra les otorgue la capacidad. En una sociedad que se preocupase antes de todo en multiplicar y en renovar lo más posible los objetos en los cuales se interesa, los hombres que se adaptan rápidamente y que, por su ejemplo, ayudan a los otros a adaptarse, serían apreciados más que los demás. No se exigiría por lo demás de ninguno de ellos una superioridad cualquiera en cierto ámbito, un interés particular y durable para algún tipo de actividad artística, literaria, etc. El gran erudito y el artista genial, como también el boxeador famoso y la «estrella» de cine podrán imponer momentáneamente en la atención del público una teoría, una forma de talento, una actuación, un guión de película; pero lo que la sociedad apreciará sobre todo en ellos, es que uno su-

cede al otro, es que cada cual proporcionará algún alimento para una curiosidad superficial, es que su diversidad misma le permita indefinidamente ampliar el campo de su atención, es que su multiplicidad obligue a sus miembros a una suerte de gimnasia siempre más difícil, y determine un ritmo de vida social cada vez más acelerado. Ahora bien, los burgueses recientes merecerían al respecto ser ubicados muy arriba en la estima de dicha sociedad. Puesto que no se interesan realmente sino en lo que es novedoso, en el orden de las colocaciones financieras y de las empresas, no pueden sino ser atraídos por lo que es nuevo en el orden de las ideas, de las necesidades, de los gustos y de las modas. Así, tras la riqueza, lo que se respetaría, en los términos de superioridad social, sería no ya las cualidades morales que se atribuía al antiguo rico, sino la movilidad y la flexibilidad de espíritu que definirían al nuevo rico.

Pero consideramos aquí, sin duda, desde un punto de vista un poco externo y formal tanto a la sociedad moderna como a los ricos de aparición reciente. La curiosidad inquieta y la actividad febril, de la cual se inquietan los tradicionalistas, no es más que un síntoma de malestar. La sociedad se encuentra perturbada y restringida al seno de instituciones e ideas hechas a la medida de lo que era antes. En cuanto a esas generaciones de ricos modernos y progresivos, no es exacto que no se interesen sino por el presente, y que se precipiten con los ojos cerrados hacia todas las puertas que les abriese, sucesiva y simultáneamente, aunque incesantemente, la sociedad. Al contrario, ellos obedecen, lo hemos visto, a impulsos colectivos que vienen a veces de lejos y que tienen un sentido bastante definido.

Mientras la vieja burguesía se esfuerza por mantener barreras y cierres impermeabilizantes entre ella y otros grupos que no poseen tradiciones tan continuas y elaboradas como las suyas, éstos no vacilan en exponerla a toda especie de contactos con el exterior. Ellos son portadores de ideas y de hábitos tomados en medios en donde no reinan las concepciones burguesas, sociedades de artistas, grupos políticos, mundo de los teatros, de la bolsa, de los periódicos, de los deportes, colectividades más mezcladas y más abiertas, en donde como en terreno neutral, se codean hombres de distintas proveniencias. Pensemos en esos industriales saint-simonianos que entran, a

comienzos del reinado de Luis Felipe, en carreras burguesas,[25] penetrados todavía por ideas y experiencias sociales muy alejadas de esta clase media, cuyo espíritu, según Tocqueville, «mezclado con aquél del pueblo o de la aristocracia, puede ser maravilloso, pues, solo, no producirá jamás otra cosa que un gobernador sin virtud y sin grandeza». Antes de crear los primeros ferrocarriles, de organizar financieramente la publicidad, de construir canales internacionales, de especular con los inmuebles y con los terrenos en las grandes ciudades, de desarrollar los bancos, resulta que es en el contacto con filósofos, con expertos, con artistas, y con representantes de las clases populares que su pensamiento ha tomado la costumbre de los vastos proyectos, de los métodos complejos, que responden a un tipo de sociedad más evolucionada y sin duda más extendida que el mundo occidental de su tiempo. En esos grupos externos a la burguesía tradicional, las ideas modernas han nacido a veces de reacciones defensivas o agresivas contra la restricción de las tradiciones. No hay que asombrarse, por lo demás, si, transplantadas de esos grupos al marco del pensamiento burgués (en sentido estrecho) tomen el aspecto de ideas completamente novedosas. Esos modos de pensar y de actuar, ¿cómo tendrían un futuro, puesto que no tienen pasado? Así razonan los hombres tradicionales. Esos modos de actuar y de pensar, puesto que no reivindican la tradición, no pueden derivar sino de la razón. Así razonan los hombres progresivos. Pero la razón representa en realidad un esfuerzo por erguirse de una tradición más estrecha y pasar a una tradición más ancha, donde vienen a tomar un sitial las experiencias pasadas no solamente de una clase, sino de todos los grupos. Como los grupos nuevos no se han todavía fusionado con los antiguos, como una conciencia social más comprensiva se desprende apenas de las relaciones todavía escasas y parciales que tienen entre ellos, no es sorprendente que no se reconozca aún en ella o detrás de ella una memoria colectiva.

Al igual que a fines del antiguo régimen la burguesía se

25. Véase Georges Weill, en *L'École saint-simonienne, son influence jusqu'à nos jours*, París, 1896, el sistema del Mediterráneo, pp. 112-113, y los capítulos V «Los saint-simonianos en África» y VII «El saint-simonismo bajo Luis Felipe» y, en S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme*, París, 1896, el libro IV «El saint-simonismo práctico».

cubría bajo el manto de la nobleza para obtener una consideración que no le proporcionaba su riqueza pura y simple, porque la sociedad respetaba aún los títulos, y no reconocía todavía el mérito burgués, hoy los ricos de nuevo tipo se confunden en la masa de ricos antiguos, y reivindican idénticas tradiciones. No puede existir, en efecto, en el mismo momento y en los mismos medios, dos maneras de legitimar la riqueza, y tampoco dos morales que sostuviesen los privilegios de los ricos, principalmente la estima que se les testimonia. Es la razón por la cual el industrial moderno y el hombre de negocios hacen creer que su ganancia recompensa una actividad y un esfuerzo individual, en circunstancias que podrían constituirse un mérito, más bien, a partir de su sentido social. El administrador de una sociedad, quien trabaja en el interés de esta colectividad, se da cuenta que es como un agente solidario del grupo, y que es tanto o más digno de consideración por lo que representa y comprende mejor los intereses comunes a todos sus miembros. Pero sabe también que la opinión, tanto en la clase burguesa como en las otras, no aprecia todavía en su valor este tipo de aptitud, que desconoce la naturaleza colectiva de ciertas manifestaciones de voluntad, y que en todo caso no reconoce la moralidad. Se ve obligado pues a aceptar y mantener por su cuenta la ficción según la cual los privilegios del rico son la recompensa al esfuerzo, al trabajo y a la renunciación individual. Ellos también adoptan poco a poco, después de cierto tiempo, el espíritu conservador, la actitud rígida y reservada, y esa especie de severidad conformista que conviene a una clase un poco farisaica. Pero, por otra parte, a medida que la actividad lucrativa reviste más la forma colectiva, la noción tradicional del mérito que funda la riqueza evoluciona: ideas y experiencias nuevas se introducen. La memoria colectiva de la clase burguesa debe adaptarse a las condiciones modernas. El día en el cual la sociedad fuese demasiado diferente de lo que era, en el momento en que las tradiciones han sido gestadas, aquélla no encontraría más en sí misma los elementos necesarios para reconstruirlas, para consolidarlas y repararlas. Se vería obligada entonces a arrimarse a nuevos valores, es decir a apoyarse en otras tradiciones en mejor relación con sus necesidades y tendencias actuales. Pero es en el marco de sus nociones antiguas,

bajo cubierto de sus ideas tradicionales, que tal orden de apreciación nuevo se habría lentamente elaborado.

* * *

Para resumir todo este capítulo, distinguiremos en la sociedad, como nos lo sugieren nuestras conclusiones precedentes, dos zonas o dos ámbitos, una que llamaremos zona de la actividad técnica, y otra, zona de relaciones personales (en la familia, en el mundo, etc.). Admitiremos por lo demás que esas zonas que se podría creer tan nítidamente separadas como los períodos y los lugares en donde se ejerce la profesión y aquellos en donde ésta no se ejerce ya más, están comprometidas una con otra, puesto que los funcionarios, en el ejercicio de sus funciones, no olvidan las relaciones que ellos han tenido o que podrían tener en otro terreno. La actividad técnica no se confunde pues con la actividad profesional. ¿Cómo definirla? Consiste en conocer y en aplicar las reglas y preceptos que, en cada época, prescriben al funcionario, en términos generales, los actos, las palabras y los gestos de su función. Una técnica ofrece así un carácter sobre todo negativo: dice lo que hay que hacer, y a falta de lo cual la función no sería cumplida. Si un profesor no sigue el programa, si un juez no dicta sentencia en las formas debidas, si un banquero descuenta con una tasa ilegal, su actividad, en todos esos casos, no alcanza su meta. Ahora bien, una técnica está hecha, sin duda, en gran parte de reglas antiguas, escritas o no escritas y, por otra parte, existe un modo de pensar pedante, cuidadoso en procedimientos, meticuloso, formalista, que difiere al aplicar las técnicas, pero que se reencuentra y que parece transmitirse tradicionalmente en cada grupo de técnicos. ¿Es esto lo que podemos llamar una memoria colectiva? Pero aquellos que aplican esas reglas, volcados hacia la acción presente buscan más bien comprender el juego que conocer el origen y el recuerdo de su historia. Muy a menudo operan casi mecánicamente, como esos hábitos que, una vez montados en el organismo, no se distinguen ya más de los actos instintivos, y se parecen a atributos constitutivos de nuestra naturaleza. Y lo mismo ocurre con ese tipo de espíritu que se respira en cierto modo en el aire, cuando se entra en un palacio de justicia, o que se penetra en oficinas de

bancos, y que hace que nos riamos todavía del *Malade Imaginaire*, aunque los médicos de hoy en día no visten ya los mismos trajes y no hablan más latín. Mucho más que una herencia del pasado es un producto necesario de la profesión. El espíritu académico nace espontáneamente en un pequeño cuerpo de expertos o de bellas mentes provincianas, a pesar de que ninguno de ellos ha podido traerlo desde fuera, y de que ellos se reúnan por primera vez. El modo de pensar del militar profesional reaparece, poco cambiado, al día siguiente de guerras que casi han renovado totalmente el personal de los oficiales, del mismo modo que, a pesar de los intervalos de paz, existe algo así como una especie natural e histórica del soldado de todos los tiempos, es decir ciertos rasgos comunes en los soldados de todos los tiempos, que se explican por la vida en las trincheras y en los campos, y muy accesoriamente por las tradiciones militares. Si, alzándonos por encima de esta suerte de rutina técnica, en donde se estrecha y se desfigura tal vez el espíritu especial de cada función, examinamos aquél bajo su forma más pura, por ejemplo en los que deben estar más compenetrados de los principios y del espíritu de una técnica, puesto que ellos la enseñan, encontramos, ciertamente, un conocimiento histórico a menudo preciso y extenso del origen y de la evolución de las reglas. Pero toda esta enseñanza está orientada hacia la práctica. Resulta útil, por ejemplo, para el futuro magistrado estudiar de entrada el derecho romano, porque los principios y las reglas se presentan bajo formas más simples, porque es el modelo clásico del derecho. Pero, con esos datos históricos mismos, ¿qué pasa en la mente del magistrado, y en cuántas ocasiones le sirven y los piensa? En realidad, la historia del derecho, el estudio de la tradición jurídica no interesa sino a una cantidad reducida de hombres, eruditos o personajes de alto rango en la jerarquía de la función, y que están llamados a dar su opinión y a intervenir activamente cuando se trata de modificar una técnica: para el ejercicio de la función en el marco técnico actual, ellas son cada vez más de un uso casi nulo. Una regla, tal como un instrumento, se aplica a una realidad que se supone a la vez inmóvil y uniforme. ¿Cómo nos conformaríamos, y qué autoridad la conservaría, si no la viera como un modo de adaptación provisorio para circunstancias momentáneas, que no han existido siempre, que

se modificarán, algún día? Ciertamente, esas reglas, externas al individuo, y que se le imponen desde fuera, se le presentan como la obra de la sociedad. No son ni leyes físicas, ni fuerzas materiales. Por su rigidez y su generalidad, no dejan de imitar las leyes y las fuerzas de la materia. La voluntad social que sabemos que está detrás, se ha fijado y se ha simplificado: ha renunciado a adaptarse a todas las variaciones que se producen, en el tiempo y en el espacio, al interior del grupo del cual emana.[26] De todas las influencias sociales, aquéllas que adoptan la forma de una técnica imitan lo mejor posible al mecanismo de las cosas no sociales.

No obstante, si los seres a los cuales se aplican las diversas funciones de la sociedad, en ciertos aspectos, representan una materia, ellos son, esencialmente, una materia humana. Si bien la acción que la sociedad ejerce sobre ellos, por su uniformidad y su rigidez, tiene un parecido con una acción física aquélla es, esencialmente, una acción social. La sociedad no puede enclaustrarse en las formas que ha definido ya una vez. Aún en un periodo limitado, debe sin cesar adaptar esas reglas a las condiciones sociales que percibe detrás de cada caso en particular. La definición de cada especie de casos no otorga en efecto más que una vista muy esquemática. Basta quizás para lo que se llama «la práctica corriente»; cuando se necesita juzgar causas simples, en donde los hechos casi no son discutibles, y la opinión de la conciencia común poco dudosa, el juez no es más que un órgano ejecutivo: no se le solicita sino proceder según las formas y establecer sentencia según la ley. Sin embargo, incluso entonces, hay detalles y circunstancias que no se pueden descubrir sin fineza, y por lo demás, si nos inclinamos frente a la autoridad del juez aún cuando se podría fácilmente suplirlo, es porque se sabe que en otros casos más delicados, más difíciles, sería el único capaz de juzgar. Obsérvemosle, y observemos al abogado, observemos incluso al acusado, en uno de esos procesos que ponen en evidencia toda especie de problemas y de los cuales no se encuentra la solución precisa ni en los códigos, ni aún en la jurisprudencia. La

26. El contrato de derecho privado, que descansa en la ficción según la cual las voluntades de las partes no cambian no es, en este sentido, más que un instrumento técnico. Véase Georges Dereux, *De l'interprétation des actes juridiques privés*, París, 1904.

materialidad de los actos, aquí, importa menos que las disposiciones sicológicas y morales de los inculpados. Hay que tener en cuenta su origen, su educación, las influencias, las ocasiones, el medio y el rango, la profesión. Se requiere obtener y pesar los testimonios, observar el tono, las reticencias, las contradicciones, los cambios de humor, todo el juego de las pasiones humanas tal como se trasluce en la fisonomía, los gestos, las palabras. Se necesita asistir a discusiones entre hombres ya sea del mismo mundo, o bien de mundos diferentes, y formarse una opinión «en alma y conciencia», es decir dejando pensar y hablar en sí el alma y la conciencia colectiva de su propio grupo. Esta vez, nos olvidamos de o deja de interesarnos la vestimenta del juez, el aspecto exterior del estrado, toda la solemnidad del marco judicial; el juez olvida incluso un poco que él es el juez, el abogado que es el abogado, el acusado que es el acusado; el lenguaje jurídico se aligera y se humaniza hasta aproximarse al tono de la conversación. Y, en efecto, son hombres reunidos sin prejuicios que discuten una cuestión de hecho, un hecho banal, un crimen pasional o político, que evalúan las personas y sus actos según los modos de apreciación en vigencia en su mundo, modos de apreciación tradicionales, y que no se aprende a conocerlos sino cuando se forma parte de los grupos sociales, clases o medios mundanos, en donde se transmiten. De esta manera, insensiblemente, del ámbito técnico henos aquí transportados en medio de la esfera social, es decir en esta zona de las relaciones personales donde la sociedad no limita su horizonte, porque no se preocupa por cumplir una función, sino solamente por fortalecer en cada uno de sus miembros el sentimiento de su rango social o, aún, por intensificar en ella la vida colectiva. Del presente, del ámbito de las necesidades y de la acción inmediata, nos trasladamos hacia un pasado próximo o lejano: no es el juez de hoy, es el hombre del mundo, el padre de familia, que recuerda no solamente sus conversaciones con parientes o amigos, ayer, anteayer, hace un mes, varios meses, sino toda su vida y toda su experiencia, y todo cuanto ha podido conocer de su vida y de su experiencia, las ideas y juicios de los cuales es deudor, las tradiciones de los medios que frecuenta y los libros que lee lo que le han enseñado, es ese hombre, y ya no una toga y una capa, o un código, quien juzga. Ciertamente, volverá a ser un

juez puro y simple, cuando leerá sus argumentos y su sentencia, redactados en las formas; de igual modo, el abogado, cuya elocuencia se alimenta en las fuentes de la vida social común, y que convoca los sentimientos humanos más generales al mismo tiempo que alaba los gustos, preferencias y prejuicios recientes o antiguos de un mundo o de una clase, vuelve a ser abogado cuando hace entrega de las conclusiones. Del mismo modo, se necesita que una tragedia tenga cinco actos, y que la cortina se baje después del último: pero la inspiración y el genio de los actores son independientes de las reglas clásicas, de los vestuarios y de las ornamentas, y del escenario; es en el mundo que el autor ha observado las pasiones, es en el mundo que los actores han aprendido a imitarlas.

¿Lo que es verdadero para la función judicial, lo es para las otras? Se admitirá sin dificultad que la autoridad de aquellos que ejercen la justicia proviene de que tienen el sentido de ciertas tradiciones que dominan toda la vida social. La justicia debe realizar un conformismo no solamente de las acciones, sino de las creencias, en particular de las creencias morales. Si los que aplican e interpretan las leyes diesen la impresión de que proceden automáticamente, no se respetaría ni a los jueces, ni a la ley. Como lo ha dicho Pascal: «Es peligroso decir al pueblo que las leyes son injustas, pues se las obedece porque las cree justas». Reponer la ley en la tradición de una vida social a la vez antigua y fuertemente organizada, es fortalecer el fundamento de toda la autoridad del espíritu, es hacer reaparecer, tras el aparato técnico, la sociedad. Pero trasladémonos a otro ámbito, del comercio, la industria, los negocios. Después de la del juez, examinemos la función de los hombres que se enriquecen creando y manipulando riquezas. Aquí, todo no es técnico, ¿y nos preocupamos por saber que tras el industrial y el comerciante, dedicado a ciertas operaciones económicas, hay un hombre y a qué medio social pertenece y qué rango ocupa? ¿Qué rol juega aquí la tradición? El objetivo del comerciante, ¿no consiste antes que todo y aún exclusivamente en ganar y, si la técnica del comercio basta, no le basta con la que posee? La organización económica, ¿no se distingue precisamente de todas las demás por cuanto se modifica más rápido que las otras? Pero acarrea en su movimiento a todos sus agentes, que están enfrente suyo como obreros delante de una

máquina. Si, en los otros ámbitos, la técnica es un instrumento que recibe un impulso de la sociedad, aquí la técnica parece ser un mecanismo que imprime su impulso a la sociedad.

No obstante, si no nos hemos equivocado cuando analizábamos anteriormente la actividad lucrativa y enumerábamos las cualidades que ella implica, aquí, como en todas partes, cabe distinguir una actividad técnica de una actividad social. A la base de la función, se encuentra siempre un conjunto de tradiciones. Quedémonos en el comercio, y conduzcamos a sus términos más simples la actividad del comerciante. Él está en relaciones con un cliente. La técnica comercial otorga a uno el rostro de un vendedor y al otro el rostro de un comprador. Dicha técnica desliga a los hombres de los diversos grupos de los cuales forman parte, no se los plantea sino bajo este aspecto, los sitúa uno frente al otro en esta simple calidad. Pero, así comprendida, la relación entre vendedor y comprador es una relación de oposición: diríamos casi una relación de guerra. Desde el punto de vista del precio, como desde aquél de la calidad de la cosa vendida, hay entre ellos antagonismo. Ciertamente, la técnica comercial, incita a veces a cuidar, a no desalentar a la clientela, pero en el interés exclusivo de las ventas futuras. Si permaneciéramos allí, no es seguro que habrían intercambios de bienes: en todo caso no habría una función comercial que adoptase forma social. Durkheim decía, a propósito de la división del trabajo, que en desmedro de su utilidad técnica no podía funcionar sino entre hombres que forman parte previamente de una misma sociedad; la diferencia de las necesidades que hace que dos hombres se opongan no puede en sí misma unirlos y hacer de ellos colaboradores: ninguna relación social puede nacer de un simple antagonismo, o de la guerra. Se necesita pues que vendedor y comprador tomen conciencia, al mismo tiempo que de aquello que les opone, de lo que les une, es decir que cada uno de ellos encuentra tras el otro, más allá del antagonista, un hombre social, y una sociedad de la cual él mismo forma parte.

El comerciante puede en muchos casos hacerse reemplazar por un dependiente. La técnica comercial, en efecto, permite clasificar a los clientes y a los productos en una determinada cantidad de categorías: cuando un cliente y un producto entran exactamente en una de ellas, el intercambio se efectúa

casi mecánicamente, aunque, en esto, haya siempre un cierto juego. Pero, al menos en algunos comercios, cuando se trata de ciertas mercancías y de ciertas clientelas o de ciertos clientes, la venta se convierte en una operación más delicada, en donde el comerciante en persona debe intervenir. El cliente no se conforma con mirar el producto; quiere tener la seguridad de que es de buena calidad, que no es demasiado caro, y esta seguridad valdrá lo que vale a sus ojos la persona que se lo ofrece. El comerciante no se contenta con ofrecer el producto: éste persuade al cliente de haber hecho una buena opción, que no se ha equivocado y, para persuadirlo, es necesario que le conozca en persona. Así dos personas se enfrentan, y la venta toma la forma de un debate, de un intercambio de argumentos, de una conversación entre gentes que, por un momento, olvidan o fingen olvidar que son, uno el comprador, otro el vendedor. El cliente saldrá del establecimiento diciendo: «Es verdaderamente una tienda que da confianza», léase: una tienda que tiene tradiciones; tendrá la impresión de haber vuelto al pasado, de haber tomado contacto con una sociedad de antaño en donde sobreviviría el espíritu de las antiguas corporaciones. O bien saldrá de la misma diciendo: «Es una tienda que no se queda en el tiempo, es una tienda moderna»: léase que el comerciante, con motivo de la venta de un producto nuevo o de un nuevo método de ventas, le habrá abierto horizontes novedosos acerca de las necesidades y los gustos que acaban de nacer, y acerca de los grupos que contribuye más a desarrollarlos; le parecerá que ha tomado contacto con esos grupos o (si ya formara parte) que se ha reencontrado con ellos, que ha hablado su lenguaje, que ha adoptado sus modos de apreciación de los hombres y de los actos, y su ángulo de perspectiva sobre el pasado y el futuro. En cuanto a los dos comerciantes, uno y otro han cumplido su rol, despertando gustos antiguos, creando o reforzando gustos nuevos en su clientela: la diferencia entre antiguo y nuevo es por lo demás relativa. La memoria colectiva va, según los casos, desigualmente lejos en el pasado. Los comerciantes se apoyan en las tradiciones de una sociedad más o menos antigua, y más o menos estrecha, según que su clientela se encierre ella misma en el estilo de vida fijado por la antigua burguesía, o que se abra a necesidades descubiertas y desarrolladas desde hace menos tiempo en otros grupos.

Así es como toda actividad que tiene por objeto producir bienes, venderlos y, más generalmente, hacer valer la riqueza, presenta también un doble aspecto. Es técnica pero, por otra parte, aquellos que la ejercen deben inspirarse en las costumbres y en las tradiciones de una sociedad.

La técnica representa la parte de su actividad que la sociedad abandona temporalmente al mecanismo. Pero por otro lado sus funciones, por técnicas que sean, suponen, al menos en una parte de los que la ejercen, cualidades que no pueden nacer y desarrollarse sino en el seno de la sociedad, puesto que bajo esta condición solamente podrán especializarse sin perder contacto con ella. Como en todo lo que es social, y que se presenta bajo una forma personal, la sociedad se ve interesada por los actos y rostros que manifiestan esas cualidades, aquélla fija en éstos su atención, los retiene: así se forman esas apreciaciones tradicionales que cada clase social conserva en su memoria. Los hombres las llevan consigo y se inspiran, cuando se alejan de sus círculos familiares y mundanos, en donde han nacido, para reagruparse en los marcos profesionales. En esas apreciaciones encuentran, más allá de su actividad especializada, la noción del lugar que ésta ocupa, y que ocupan los que están calificados para ejercerla, en la sociedad en sentido estrecho, es decir en esa zona de la vida social en la cual el interés es exclusivo por las personas.

Como esas funciones no están todas desarrolladas al mismo momento, las cualidades que cada una de ellas supone no revelan sino progresivamente su valor propiamente social. Es natural que las apreciaciones antiguas hayan impedido durante largo tiempo a las apreciaciones nuevas pasar a un primer plano y que éstas no hayan podido introducirse sino tomando la apariencia de las primeras. Pero al mismo tiempo que su apariencia, tales apreciaciones han tomado poco a poco forma de tradición, y ello ha sido suficiente para que en un momento dado se hayan hecho aceptar. Han triunfado, y triunfan mucho mejor cuando corresponden a una forma de sociedad más amplia y más rica en contenido colectivo, que lentamente se manifiesta y cobra figura. La sociedad antigua, en efecto, no puede distraerse en la contemplación de su imagen, que le devuelve el espejo del pasado, sino cuando, en ese mismo espejo, otras imágenes aparecen poco a poco, con un contorno menos nítido, tal vez, y menos familiares, pero que le hacen descubrir perspectivas más amplias.

CONCLUSIÓN

En la primera parte de nuestro estudio, nunca dudamos en acompañar a los psicólogos en su propio terreno. En efecto, en el individuo era estudiado el sueño, el funcionamiento de la memoria, los desórdenes de la afasia, sea porque nosotros mismos nos examinábamos, sea porque interrogábamos a otras personas sobre lo que acontecía en su espíritu. Nos veíamos obligados a utilizar este método de observación interior al que uno no puede plegarse, sin admitir, de inmediato, que los hechos de consciencia, sustraídos de las visiones de la sociedad, escapan igualmente a su acción. ¿Cómo, en efecto, la sociedad extendería su poder sobre esas regiones de la vida psíquica individual, donde no encuentra nada que le sea propio y de las que no puede nada percibir? Pero, por otra parte ¿teníamos posibilidad, en una o varias consciencias, de descubrir algo que se asemeje a la acción del conjunto de todas las otras sobre cada una de ellas, dado que asumimos el punto de vista de aquellos que las separan y las aíslan como un montón de compartimientos estancos?

Si bien, podría ocurrir que cuando cree observarse interiormente, el psicólogo procede habitualmente como ante la presencia de cualquier otro objeto, en la medida que su observación tenga validez, o sea que ella sea objetiva. Una de las dos cosas. O bien lo que es observado es único en su género, y no existen palabras para expresarlo. ¿No existe ningún medio por el que pueda el psicólogo controlar su observación y reconocer que no ha sido víctima de una ilusión? ¿Qué validez podrá tener una observación de este género que descarta tan-

to para el presente como para el futuro, toda posibilidad de verificación colectiva? O bien (es ciertamente el caso donde nos encontramos con la psicología de Bergson) eso que observa no es un caso único y existen palabras para expresarlo. Admitamos que esta observación amerita un tipo de esfuerzo particularmente difícil, y que entre la expresión y la cosa expresada subsiste una distancia. Nos enfrentamos ante una dificultad y podemos esperar que poco a poco, por efectos del hábito, el esfuerzo resultará menos arduo y la expresión más adecuada. ¿No obstante, se nos dirá que existen ciertos aspectos de los estados de consciencia que escapan a cualquier expresión, semejantes, sin embargo, para que se pueda tener la presunción de que ellos aparezcan? En ese momento, se iniciaría la observación interior: y no se interrumpiría, sin embargo, la posibilidad de controlar su observación por medio de las observaciones realizadas por los otros. Pero, ¿qué nos permitiría ese control, si no es un acuerdo sobre el sentido de los signos que muestran que tenemos que tratar, en efecto, con los mismos sentimientos que los otros han manifestado antes que nosotros? En el momento que el psicólogo pretende explicar a los otros lo que deben observar en ellos, expone los estados de consciencia, los exterioriza. Se puede y es cierto, inducir de lo que se percibe la existencia de realidades o signos que no observamos. Pero eso tiene sentido únicamente con relación a lo que se observa, es decir, que el conocimiento que tenemos descansa totalmente en la observación denominada externa.

La observación interior se define, para los psicólogos, por oposición a la percepción de los objetos materiales. Parece que en esta última nos mostramos y en parte nos confundimos con las cosas externas, mientras que en la primera nos encerramos en nosotros mismos. Pero esta distinción se comprende si se considera un individuo aislado. En consecuencia, se denomina exterior todo aquello que es externo a su cuerpo y, por extensión, su mismo cuerpo, exterior a lo que cree ser su espíritu. Se denomina interior todo eso que no es exterior al cuerpo, y, por extensión, al espíritu, es decir, el contenido del espíritu mismo, en particular nuestros recuerdos. Pensemos, a la inversa, no más en un individuo aislado, sino en un grupo de hombres que vive en sociedad. ¿Qué sentido

tiene conservar esta oposición? No existe percepción que pueda ser totalmente externa, porque cuando un miembro del grupo percibe un objeto, le otorga un nombre y lo ubica en una determinada categoría, es decir, acorde con las convenciones del grupo que dominan tanto su pensamiento como el de los otros. Si se pudiese imaginar una percepción intuitiva sin ninguna intervención de los recuerdos en el individuo aislado, que no formaría ni tendría parte en ninguna sociedad, entonces, no existiría percepción colectiva que deba acompañar la evocación de las palabras y las nociones que permiten a los hombres entenderse en relación con los objetos: no hay nada que sea una observación puramente externa. Al mismo tiempo que se ve los objetos, uno se representa el modo como los otros pueden percibirlos: si se sale de sí mismo, no es para confundirse con los objetos, sino para considerarlos desde el punto de vista de los otros, y eso sólo es posible cuando uno recuerda las relaciones que ha tenido con ellos. En consecuencia, no hay percepción sin recuerdo. Y, a la inversa, no existe recuerdo alguno que pueda ser considerado como puramente interior, es decir, que sólo se conserve en la memoria individual. En efecto, desde el momento que un recuerdo reproduce una percepción colectiva no puede ser sino colectivo, y sería imposible al individuo representar una vez más limitado a sus propias fuerzas, aquello que solamente ha podido ser representado inicialmente con el concurso del pensamiento de su grupo. Si el recuerdo se conservabase bajo forma individual en la memoria, si el individuo pudiese acordarse sólo olvidando la sociedad de sus semejantes, y, yendo, totalmente solo, despojado de todas las ideas que debe a los otros, pasando por encima de sus estados pasados, se confundiría con ellos, es decir, tendría la ilusión de revivirlos. Si bien, nosotros lo hemos mostrado, existe un solo caso de un hombre que se confunde con las imágenes que se representa, es decir, cree vivir eso que imagina en su aislamiento: pero también es el solo momento donde sea capaz de acordarse: es cuando sueña. Al contrario, recuerda mucho mejor, reproduce su pasado bajo unas formas tan precisas y concretas que distingue con claridad el pasado del presente, es decir, que él mismo está ubicado en el presente, que tiene el espíritu volcado hacia las cosas externas y hacia los otros hombres, es decir, que ha sali-

do de sí mismo. En realidad, no existe recuerdo sin percepción. Precisamente, desde el momento que se reubica a los hombres en la sociedad, ya no resulta posible distinguir dos tipos de observaciones: la una exterior y la otra interna.

Presentemos la misma idea bajo otra forma. Separemos al individuo de la sociedad. Por una parte, se considera su cuerpo, por la otra, su consciencia, como si fuera el único hombre que se encuentra en el mundo, y se indague por eso que se encontrara al término de esta abstracción, en su cuerpo y en su consciencia, cuando percibe y cuando recuerda. En su cuerpo se encuentran el cerebro y los órganos nerviosos sensomotores, en los que se producen ciertas modificaciones puramente materiales. Puesto que se deja a un lado la sociedad, no existe ninguna preocupación y no se tiene en cuenta el origen de esos movimientos, ni el modo por el cual esos mecanismos han sido instalados en el cerebro. Desde el momento que se aísla aquellos mecanismos que se encuentran en un individuo de esos que les corresponden en los otros, se desvía su atención de su sentido para referirlo a su naturaleza material. Entonces, no se tiene bastantes dificultades en mostrar que, de tales movimientos materiales, no se pueda sacar nada que se parezca, de cerca o de lejos, a un estado de consciencia. Entonces, ¿cómo explicar la memoria? Como sólo existe (es la hipótesis inicial) nada más que un individuo y como su memoria es derivada de su cuerpo, es necesario que haya algo, fuera de su cuerpo, y en el individuo, sin embargo, alguna señal que explique la reaparición de los recuerdos ¿Puede encontrarse algo en la consciencia que no suponga ningún grado de intervención de otros hombres? ¿Cuál es el tipo de estado de consciencia estrictamente individual? Es la imagen, la imagen separada de la palabra, la imagen en tanto que se relacione con el individuo y sólo con él, abstracción hecha de todo ese entorno de significaciones generales, de relaciones y de ideas, es decir, de todos esos elementos sociales que se ha decidido, desde un principio, en descartar. Como la imagen sólo puede derivarse del cuerpo, ella sólo puede explicarse por ella misma. Se dirá que los recuerdos no son más que imágenes que subsisten tal como son, a partir del momento donde ellas han penetrado por primera vez en nuestra consciencia. Detengámonos en este punto. Reconocemos que, estando dadas las

hipótesis desde dónde se parte, la conclusión se impone. Pero son esas hipótesis las que nos parecen bastantes discutibles.

Inicialmente, esas modificaciones nerviosas y esos movimientos, que se producen en un individuo, se producen también en los otros. Se producen tanto en uno como en algunos dado que se producen en los otros. ¿En qué consisten, en efecto, sino en movimientos de articulación o en modificaciones cerebrales que preparan tales movimientos? Si bien las palabras y el lenguaje suponen no a un hombre, sino a un grupo de hombres asociados, ¿por qué destruir ese grupo? Ciertamente, cuando se aísla a un hombre, si se examinan sus palabras por sí mismas, sin ubicarlas en un sistema de lenguaje, cuando se decide olvidar que esas palabras son preguntas o respuestas dirigidas a una colectividad, la observación sólo tiene que considerar el aspecto material de las palabras y los movimientos corporales de articulación. Sin embargo, lo que está en el primer plano, en la consciencia de un hombre que habla, ¿no es el sentido de sus palabras? ¿Y el hecho más importante no es qué las comprende?[1] Existe, detrás de la secuencia de las palabras articuladas, una sucesión de actos de comprehensión que son otros tantos hechos psíquicos. El análisis psicológico que estudia al individuo no tiene en cuenta esos hechos, los que suponen, precisamente, la existencia de una sociedad. Cuando se comprueba que los movimientos de articulación, considerados en tanto que movimientos, no tienen nada de psíquico, y nada que pueda parecerse a un recuerdo, se está en lo cierto. Pero tampoco se ha demostrado, del mismo modo, que las nociones, ideas, representaciones que acompañan la palabra y le confieren su sentido, no tengan nada en común con los recuerdos. En efecto, ésos son los estados psíquicos. Unos estados del cuerpo no explican unos estados de consciencia: si bien unos estados de consciencia pueden producir o reproducir y pueden explicar otros estados de consciencia.

1. Es parecido a lo expresado por Piéron: «Por esta intervención del simbolismo (del lenguaje), la función de los puntos de apoyo sensoriales se hace cada vez menos probable, la atención se orienta sobre el poder evocador del símbolo, mucho más que sobre la forma sensorial bajo la cual es evocado, y que tiene una importancia secundaria que esta forma sea exclusivamente visual, auditiva, corporal, o que sea mixta», *El cerebro y el pensamiento*, p. 25.

En otra parte, se ha mencionado la presencia en la memoria de imágenes exclusivamente individuales que permanecerían sin modificaciones, un cierto tiempo, en nuestra consciencia, y que al reaparecer formarían el recuerdo. ¿En qué pueden consistir esas imágenes? Un estado de consciencia algo poco complejo, el recuerdo de un cuadro o de un acontecimiento, incluye, se nos dirá, dos géneros de elementos: por una parte, todo eso que puede ser de interés para nosotros, en nuestro grupo, lo que se pueda conocer y comprender: nociones de objetos o de personas, palabras y sentido de las palabras que los expresen. Por otra parte, el aspecto único bajo el cual se nos aparecen, puesto que seguimos siendo los mismos. Descartemos los primeros elementos que son explicados por la sociedad, puesto que nos ubicaremos fuera de ella. ¿Qué queda entonces? Como los objetos y sus cualidades, las personas y sus características, considerados aisladamente, poseen una significación determinada para los otros hombres, únicamente queda el modo cómo son agrupados en nuestro espíritu y exclusivamente en él, el aspecto particular que adopta cada una de las imágenes correspondientes en el entorno de otras imágenes que, en cada instante, ocupan el campo de nuestra consciencia. En otros términos, nuestros recuerdos tomados cada uno a parte sólo nos pertenecen a nosotros: si bien la continuación de nuestros recuerdos sólo pertenecería a nosotros, y seríamos los únicos capaces de conocerla y evocarla. Pero toda la cuestión reside en saber si lo que es verdadero para cada una de las partes no lo es del todo, y si la sociedad que nos ayuda a comprender y evocar el recuerdo de un objeto, no interviene también y no debe también intervenir para permitirnos comprender y evocar este orden de objetos que es un cuadro completo o un acontecimiento en su totalidad. El único medio de resolver la cuestión sería realizar una experiencia tal que seamos capaces de comprender y evocar las imágenes de los objetos (o de sus cualidades y de sus detalles) por separado, si bien no nos sea posible comprender y evocar esa sucesión de imágenes que corresponde a un cuadro o a un acontecimiento en su totalidad. Ahora bien, esta experiencia existe, y se repite continuamente: es la del sueño. Cuando soñamos, comprendemos adecuadamente cada uno de los detalles de nuestros sueños: los objetos percibidos, en ese momen-

to, son los de la víspera, y sabemos perfectamente eso que son. Si la memoria, inclusive, los ha incorporado, es que todo contacto entre la sociedad y nosotros no ha sido suprimido: articulamos unas palabras, comprendemos el sentido. Es más que suficiente para que reconozcamos los objetos en los que pensamos y de los que hablamos en sueño. Sin embargo, no somos capaces de evocar unas escenas habituales, unas series de acontecimientos, unos cuadros en su conjunto, que reproducirían lo que hemos visto y vivido en la víspera. Como el sueño se diferencia de la víspera en que no estamos en contacto con otros hombres, lo que nos hace falta para acordarnos, es la colaboración de la sociedad.

No puede existir ni vida ni pensamiento social sin la presencia de uno o varios sistemas de convenciones. Cuando pasamos del sueño al despertar, o a la inversa, parece que entramos en un nuevo mundo. No porque percibíamos en uno objetos de una naturaleza distinta que en el otro: ocurre que esos objetos no se encuentran ubicados en los mismos marcos. Los marcos del sueño se encuentran determinados por las mismas imágenes de que dispone. Fuera de ellas, considerados en sí mismos, los marcos no poseen ninguna realidad y ninguna permanencia. ¿En qué parte del espacio tangible y del tiempo real estamos cuando soñamos? Cuando parece que nos encontramos en un sitio que nos resulta familiar, no nos asombramos por ser sacados intempestivamente muy lejos de allí. Los marcos del sueño no tienen nada en común con los marcos del despertar. Además de que ellos tienen sólo validez para nosotros: no ponen límites a nuestras fantasías. Cuando nuestras ficciones cambian, nosotros mismos las modificamos. Inversamente, cuando estamos despiertos, el tiempo, el espacio, el orden de los acontecimientos físicos y sociales, tal como son reconocidos y fijados por los hombres de nuestro grupo, se nos imponen. En consecuencia, se crea una «sensación de realidad» que se opone a eso que nosotros todavía soñábamos, pero que es el punto de partida de todos nuestros actos de memoria. Podemos recordar solamente con la condición de encontrar, en los marcos de la memoria colectiva, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interese. Un recuerdo es tanto más fecundo cuando reaparece en el punto de encuentro de un gran número de esos marcos que se entre-

cruzan y se disimulan entre ellos. El olvido se explica por la desaparición de esos marcos o de una parte de ellos, siempre y cuando nuestra atención no sea capaz de fijarse sobre ellos, o sea fijada en otra parte (la distracción es a menudo la consecuencia de un esfuerzo de atención, y el olvido es casi siempre el resultado de una distracción). Si bien el olvido o la deformación de algunos de nuestros recuerdos se explica también por el hecho de que esos marcos cambian de un periodo a otro. La sociedad, adaptándose a las circunstancias, y adaptándose a los tiempos, se representa el pasado de diversas maneras: la sociedad modifica sus convenciones. Dado que cada uno de sus integrantes se pliega a esas convenciones, modifica sus recuerdos en el mismo sentido en que evoluciona la memoria colectiva.

Por supuesto, se hace necesario renunciar a la idea de que el pasado se conserva intacto en las memorias individuales, como si no hubiese transitado por tantas experiencias diferentes como individuos existen. Los hombres que viven en sociedad utilizan palabras de las que solamente ellos comprenden el sentido: allí reside la condición de todo pensamiento colectivo. Si bien cada palabra (comprendida) está acompañada de recuerdos, si bien no pueden existir recuerdos que no se relacionen con palabras. Hablamos de nuestros recuerdos para evocarlos; ésa es la función del lenguaje y de todo el sistema de convenciones sociales que lo acompaña y es lo que nos permite reconstruir en cada momento nuestro pasado.

* * *

¿Cómo comprender que nuestros recuerdos, imágenes o un conjunto de imágenes perceptibles pueden ser el resultado de una combinación de esquemas o marcos? ¿Si las representaciones colectivas son unas formas vacías, cómo podríamos conseguir, aproximándolas, la materia matizada y sensible de nuestros recuerdos individuales? ¿Cómo el continente podría reproducir el contenido? Aquí afrontamos una dificultad que no es nueva y que no ha cesado de preocupar a los filósofos. Aunque en el sistema de Bergson, ella parece de difícil solución, es que allí se opone, manifiestamente, como nunca antes se había hecho, la imagen y el concepto. La imagen es pensa-

da, sin establecer ningún tipo de relación con cualquier significado intelectual, y se define al concepto despojándolo de cualquier imagen. Si admitimos que los recuerdos-imágenes se conservan y reaparecen, se debe a que podemos reconstruirlos con conceptos así definidos.

En todo caso, sólo podemos aunque sea brevemente estudiar desde el punto de vista filosófico un problema tan decisivo. Contentémonos con dos observaciones. Intérpretes modernos de Platón han expresado que su teoría tenía relación con los modos de pensar del pueblo griego en medio del cual se la pensó y elaboró. Si la imaginación popular hizo fuerzas activas de los dioses de Eros, de la Risa, de la Muerte, de la Piedad, de la Salud y la Riqueza, en los que vio y apreció la intervención de una acción llena de vida. No eran simples personificaciones como tampoco eran simples abstracciones. ¿Si de esta manera se las apreciaba, cómo no hubiese sido natural el considerar también a la Justicia y la Virtud como fuerzas activas muy por encima de todas las cosas terrenales? Los poetas y los artistas habían tomado la delantera. Sin duda, Platón no hace de la justicia una diosa y se preocupa mucho más por elaborar una denominación neutra en la que descarta todo elemento personal. Sin embargo, no será entendida como una abstracción y mucho menos como un concepto, más bien será pensada como un ser real. Precisamente, las ideas platónicas no expresan «atributos», ni cualidades abstractamente consideradas, sino a «sujetos», a personas.[2] No obstante, Spinoza ha visto en los conceptos y en las nociones habituales solamente un modo de pensamiento imperfecto y mutilado; acorde con esta idea, existe un género de conocimiento más elevado y adecuado que no representa las propiedades abstractas de las cosas sino las «esencias particulares» de los seres, como si el objeto verdadero de nuestra actividad intelectual fuera el de alcanzar o intentar captar una realidad simultáneamente racional y personal, Así, el filósofo que pasa

---

2. Von Wilamowitz Moellendorf, *Platón*, 1.ª edición 1920, pp. 348 y ss. Sin duda, en *La República* (507 *b*) la idea se encuentra totalmente separada de la imagen (si bien es denominada en griego: ειδος puede traducirse por: forma), de tal modo que puede parecer un concepto lógico. Es en esta dirección que debía evolucionar el pensamiento de Platón y de sus discípulos, bajo la influencia de la dialéctica y la enseñanza de la Escuela. Pero esto ameritaría un desarrollo posterior.

por haber inventado la Teoría de las Ideas, y aquel que tal vez más profundizó en ella, nunca vieron en las ideas referencias abstractas sobre las cosas que nos permitirían conocer nada más que sus relaciones y la representación descolorida de ellas; Tanto Platón como Spinoza tuvieron el presentimiento que en ellas existía un contenido más rico que el expresado en las imágenes sensibles. En otros términos, la imagen sensible e individual estaba contenida en la idea, pero sólo era una parte de su contenido. Por otra parte, la idea contenía la imagen (como tantas otras imágenes); sin embargo, ella era simultáneamente el continente y el contenido. Una representación colectiva reúne todas las condiciones para responder a una tal definición. Ella comprende todo eso que también es necesario para explicar la producción o la reproducción de los estados de consciencia individuales y, en particular, de los recuerdos.

Permanezcamos en el terreno de los hechos. La observación de un hecho, el saber que en sueños puede evocarse el recuerdo de acontecimientos o de cuadros complejos, nos ha revelado la existencia de marcos de la memoria colectiva en los que se apoya la memoria individual. Observando esos mismos marcos, hemos aprendido a diferenciar en ellos dos aspectos que se encuentran estrechamente vinculados. Hemos verificado, en efecto, que los elementos de los que son hechos, pueden ser considerados, a su vez, como unas nociones más o menos lógicas y lógicamente encadenadas, que permiten la reflexión, y como unas representaciones enriquecidas y concretas de acontecimientos o personas, localizadas en el espacio y en el tiempo. Si el pensamiento social sólo comprendiese unas nociones puramente abstractas, la inteligencia, en el individuo se explicaría de una manera satisfactoria por la sociedad: por ella participaría en el pensamiento colectivo. Pero entre las imágenes y las ideas, habría una diferencia de tal naturaleza que no podrían derivarse las unas de las otras. Al contrario, si las nociones colectivas no son unos «conceptos», si la sociedad está en capacidad de pensar, únicamente, cuando se encuentra en presencia de hechos, personas y acontecimientos, no pueden existir ideas sin imágenes: justamente, idea e imagen no se refieren a dos elementos, el uno social, el otro individual, de nuestros estados de consciencia, sino a dos puntos de vista de los que la sociedad puede considerar al

mismo tiempo los mismos objetos, que ella señala su lugar en el conjunto de sus nociones, o en su vida y su historia.

¿Cómo podríamos localizar los recuerdos? Responderíamos: con la ayuda de los puntos de referencias que llevamos siempre con nosotros, puesto que para reencontrarlos, nos resulta suficiente observar a nuestro alrededor, pensar en los otros y reubicarnos en el marco social. Por otra parte, comprobaríamos que esos puntos de referencia se multiplicaban en la medida que nuestra memoria exploraba regiones más próximas a nuestro presente, hasta el punto que podríamos recordar todos los objetos y rostros sobre los cuales nuestra atención, el día precedente, apenas se había fijado. En fin, es por una serie de reflexiones que pasábamos de un objeto a otro, de un acontecimiento a otro, como si, al mismo tiempo, que en el objeto y en su aspecto exterior, en el acontecimiento y en su lugar en el tiempo y en el espacio, pensábamos en su naturaleza, en su significado. En otros términos, objetos y acontecimientos se ubicaban en nuestro espíritu de dos maneras, orientándose por el orden cronológico de su aparición, y siguiendo los nombres que se les dan y el sentido que se les atribuye en nuestro grupo. Es decir que a cada uno de ellos correspondía una noción que era simultáneamente una idea y una imagen.

¿Por qué la sociedad establece en el tiempo unos puntos de referencia algo espaciados, a más de ser muy irregulares, como en ciertos periodos se encuentran casi siempre ausentes, mientras que alrededor de semejantes acontecimientos relevantes ocasionalmente otros igualmente destacados se mantienen represados, igual que los anuncios y postes señalizadores se multiplican a medida que nos aproximamos al final de un viaje? Ellos no sirven únicamente para dividir la duración del tiempo, sino que alimentan también su pensamiento, dándoles la misma importancia que unas nociones técnicas, religiosas o morales que la sociedad no localiza en su pasado sino preferentemente en el presente. Los historiadores rechazan cada vez más extraer de acontecimientos del pasado unas determinadas lecciones y algunas conclusiones generales. Pero la sociedad que emite juicios sobre los hombres durante su vida y también en el momento de su muerte, así como sobre los hechos, cuando se producen, conserva en realidad en cada uno de sus recuerdos importantes no sola-

mente un fragmento de su experiencia, sino también un reflejo de sus reflexiones. Dado que un hecho pasado es una enseñanza, y un personaje desaparecido, un estímulo o una advertencia, eso que entendemos por marco de la memoria es también una cadena de ideas y juicios.

A la inversa, existen muy pocas nociones generales que no sean para la sociedad la ocasión de relacionarse con tal o cual periodo de su historia. Eso es evidente, cuando se trata, para ella, de conocerse, de reflexionar sobre sus instituciones y su estructura, sobre sus leyes y sus costumbres. ¿Qué sucede cuando un francés de cultura media tiene dificultades en comprender el conjunto de las ideas políticas de países como Inglaterra y los Estados Unidos, y que la sola mención de sus constituciones deja en su espíritu, a lo sumo, nada más que recuerdos verbales? Sucede que no conoce o conoce poco de manera viva los grandes acontecimientos que dieron lugar a esas constituciones: esas nociones de derecho constitucional sólo se esclarecen a la luz de la historia; también sucede lo mismo con muchas otras nociones. La ciencia no es la excepción. Indudablemente, no se confunde con su historia. Pero no es verdad que el científico solamente se ubica en el presente. La ciencia es una obra demasiado colectiva para que el científico, aun cuando esté sumergido en una nueva experiencia o en reflexiones originales, no tenga la certeza de continuar unas líneas de investigación y de prolongar un esfuerzo teórico cuyo origen y punto de partida se encuentran en el pasado. Los grandes científicos ubican sus descubrimientos en el propio campo y temporalidad de la historia de la ciencia. En otras palabras, las leyes científicas no representan para sus ojos, únicamente, un edificio situado fuera del tiempo, sino que distinguen detrás de ellas, toda la historia de los esfuerzos del espíritu humano en ese campo.

Hemos considerado desde ese punto de vista algunos de los medios en que todos los hombres, o la mayor parte de ellos, transcurren su vida: la familia, la sociedad religiosa, la clase social. ¿Cómo nos los representamos? ¿Qué pensamientos despiertan y cuáles recuerdos dejan en nuestros espíritus? En una región y en una época determinada se puede describir desde fuera la organización de la familia, definir en términos abstractos las relaciones de parentesco, y el tipo de obligaciones

que acarrea. Se puede medir la intensidad del espíritu de familia. Se puede también esbozar el marco de la vida familiar, y clasificar las familias en un cierto número de categorías, conforme el número de sus miembros, y según los acontecimientos que se produzcan o no en ella. Ciertamente, los hombres no se representan, de esta manera, el grupo doméstico del que forman parte. En las relaciones de parentesco existe algo que recuerda la objetividad de las leyes naturales. Las obligaciones familiares se nos imponen desde fuera. No son nuestra obra y no tenemos la capacidad de cambiarlas. Además, esas obligaciones no pueden explicarse por las cualidades del corazón y del espíritu y por la personalidad de nuestros familiares. Cuando nos referimos a estos últimos, albergamos en el espíritu unas nociones generales: la de padre, la de esposo o la de hijo, entre otras. Aunque no es menos cierto que cada familia tiene su propia historia, como cada uno de sus miembros posee, a la vista de los otros, una fisonomía única. Es en nuestra familia y al precio de una serie de experiencias personales, que aprendimos a distinguir todas esas relaciones. No existe nada menos abstracto y que nos parezca único en su género, que el sentimiento profesado hacia los nuestros.

En otras palabras, la familia es una institución. Por medio de la reflexión, podemos relacionarla con otras instituciones, diferenciar sus partes y comprender la naturaleza de sus funciones. Al mismo tiempo, la vida familiar comprende un cierto número de acontecimientos: nosotros nos acordamos y conservamos el recuerdo de las personas que han sido los actores. Sin embargo, éste no es el espacio ni el momento para oponer o considerar por separado esos dos aspectos del grupo doméstico, puesto que se confunden en la realidad. De otra manera, no se comprendería que se pueda evocar o reconstruir recuerdos familiares. Ciertamente, en algunos casos, puede parecer que el pensamiento se oriente hacia las relaciones de parentesco y se desvíe de la historia familiar, por ejemplo, cuando se presenta una situación de intereses que pone en conflicto a los familiares por el hecho de una herencia. En otros momentos, las relaciones personales se encuentran en primer plano, son momentos en que los familiares parecen olvidar que son parientes y expresan sentimientos de afecto como si fueran amigos. Sin embargo, cualquiera se daría cuen-

ta que nos encontramos ante un caso límite, en uno u otro sentido, se sale de la familia, y únicamente uno puede quedarse a condición de tratar a nuestros familiares no como unidades abstractas, pero tampoco como personas hacia las que nos sentimos identificadas por simples afinidades electivas. En todo esto existe algo que resulta un poco extraño, en la familia, los familiares nos son impuestos en virtud de reglas impersonales, sin embargo, los conocemos íntimamente más que a otras personas, y los preferimos a las otras como si los hubiésemos escogidos. La noción de relaciones de parentesco se encuentra estrechamente unida con la imagen personal de nuestros familiares. Que nos ubiquemos en nuestro punto de vista, o en el de nuestro grupo doméstico, nos representamos a uno de nuestros parientes, y sabemos que toda nuestra familia se lo representa como un ser único en su género y realmente insustituible. El espíritu de familia está hecho de pensamientos que poseen esa doble condición: son unas nociones que son, a su vez, unas imágenes o un conjunto de imágenes.

Ocurre lo mismo con las creencias religiosas. Comúnmente se dice que uno practica o no una religión. Es que los ritos, los sacramentos, las expresiones litúrgicas, las oraciones religiosas pasan por tener en sí mismos, en tanto que prácticas realizadas y reiteradas en momentos sucesivos, un valor permanente y una eficacia inmediata. El bautizo de un recién nacido le regenera, aunque no conozca todavía lo que tales gestos, realizados por tales sacerdotes, puedan significar. Muy a menudo, en el momento de la confesión o de la comunión, pensamos casi exclusivamente en los pecados que deseamos expiar y liberarnos de los sentimientos de culpa, e igualmente anhelamos que se nos conceda la gracia divina. Así concebidas, las disposiciones religiosas parecen existir fuera del tiempo: los dogmas son verdades de una verdad eterna. En cierto sentido, nada es más abstracto que el pensamiento religioso; pensemos en la profesión del culto religioso hacia Dios y los seres sobrenaturales, que son definidos usualmente por atributos muy generales, para llegar a formarnos una idea de las relaciones entre Dios y los hombres, del pecado original y de la redención, de la gracia, del reino de los cielos, imaginamos símbolos y formulamos expresiones, pero sabemos muy bien que son expresiones confusas de una realidad que se nos esca-

pa. Si nos quedáramos allí, si el pensamiento religioso no era nada más que eso, que descansase en ideas a las que no correspondería ninguna imagen, ninguna realidad sensible, es decir, a unas formas vacías de sustancia. Si bien, como ha señalado Kant, unos conceptos sin ningún contenido bien pueden orientar nuestras acciones, aunque resulten incapaces de ofrecernos la posibilidad de conocer. Si la «religión en los límites de la razón» sólo se apoya en ideas de ese género, ella no puede ser otra cosa que una moral práctica.

Pero la religión es ciertamente otra cosa y algo más que eso. En el momento que la forma de los dogmas y ritos no pude explicarse por motivos puramente racionales, no es en el presente, es en el pasado que debemos encontrar las explicaciones. De hecho, toda religión es una supervivencia. La religión es el lugar del culto de acontecimientos y personajes sagrados desaparecidos desde hace mucho tiempo. No existe práctica religiosa que, para perdurar como tal, no deba acompañarse, al menos, en el oficiante, y en lo posible, en los creyentes, de la creencia en unos personajes divinos o sagrados, cuya presencia se ha manifestado en otros tiempos y ha practicado su acción en unos lugares y en unas épocas bien determinados, y de los que las prácticas reproducen gestos, expresiones, pensamientos, bajo una forma más o menos simbólica. En consecuencia, toda representación religiosa es simultáneamente universal y particular, abstracta y concreta, lógica e histórica. Que se examine un artículo de fe acompañado de sus correspondientes pruebas teológicas. La teología aplica a unas nociones definidas unos métodos de razonamiento rigurosos. Este artículo de fe es por consiguiente una verdad racional. Que se le observe un poco más de cerca: admite la existencia de Cristo, la realidad de sus palabras, de su vida, de su muerte y de su resurrección. Lo que nos parecía una verdad lógica ha llegado a ser, o lo era desde un comienzo, un recuerdo.

Indudablemente, según las épocas, los lugares y los personajes, puede ser el aspecto lógico o bien el aspecto histórico de la religión el que se encuentre en primer plano. Hemos expuesto que mientras los teólogos dogmáticos se esfuerzan en justificar la religión, los místicos pretenden vivirla: unos hacen hincapié en el aspecto intemporal de los dogmas, los otros pretenden entrar en íntima comunión de pensamiento y

sentimiento con los seres divinos representados como personas, tal como se manifestaron en el origen o en el momento que la religión surgió. Inclusive en este punto, si se excede el límite en un sentido o en el otro, se abandonaría la esfera religiosa. La religión no se reduce a un sistema de ideas como tampoco se agota, más o menos, en una experiencia individual. Eso que los dogmáticos oponen a los místicos, no es una construcción intelectual, es una interpretación colectiva y tradicional de unos acontecimientos de los que la religión ha surgido. En cuanto a los místicos, no oponen su propio sentido al pensamiento de la Iglesia; sus visiones y su misticismo se introducen en la religión bajo una forma dogmática, puesto que es en el marco de las creencias tradicionales que pueden incorporarse. Si se les admite, es debido a que fortalecen ese marco en su conjunto, como en geometría la solución de un problema esclarece y permite mejor comprender los teoremas de los que es sólo una aplicación.

Justamente, no existe pensamiento religioso que no pueda comprenderse como una idea, y que no sea elaborada, al mismo tiempo, por una serie de recuerdos concretos, imágenes de acontecimientos o de personas que se pueda localizar en el tiempo y en el espacio. Lo que prueba que no se trata de dos tipos de principios, los unos intelectuales y los otros sensibles, colocados de algún modo los unos sobre los otros, o incorporados los unos en los otros, es que lo esencial del dogma se incrementa con todo aquello que introduce el místico, es que la experiencia mística se hace más penetrante cuando se presenta bajo formas cada vez más personales y cuando se encuentra impregnada por puntos de vista dogmáticos. Es el mismo fundamento el que circula entre el místico y el dogmático. Los pensamientos religiosos son unas imágenes concretas que tienen la fuerza imperativa y la generalidad de unas ideas, o si se quiere, de unas ideas que representan personas y acontecimientos singulares.

Finalmente, las clases sociales, comprenden unos hombres que se distinguen de otros por el tipo de consideraciones que mutuamente se manifiestan, y que los otros también les reconocen. Bajo el Antiguo Régimen, la clase noble se presentaba como una jerarquía de rangos; era necesario ocupar uno de esos rangos para poder formar parte de la nobleza. Pues, lo

que pasaba al primer plano de la consciencia colectiva de los nobles, y de la sociedad en su conjunto cuando ella orientaba hacia ellos su atención, era la idea de esa jerarquía y de esos rangos. En un sentido, podía ser suficiente, para imaginar tal división y tales subdivisiones, en la sociedad y en la clase noble, comprender las razones de ser para ese momento. Era determinante que los hombres y las familias que poseían en el más alto grado las cualidades de arrojo guerrero y lealtad caballeresca que era lo más apreciado en la época feudal se encontrasen por encima de la masa, y tuviesen el respeto de sus pares así como de la gente situada por debajo de ellos, en honores y privilegios. Las características y el orden de esas prerrogativas respondían bastante bien a los rasgos sociales de la organización social de ese entonces, y se encontraban inscritos de alguna manera en la estructura de la sociedad, en donde era posible en cada instante encontrarlos y leerlos. Tal era el aspecto lógico, si se quiere, conceptual, de la noción de nobleza y de todo lo que ella contiene. Por otro lado, la clase noble aparecía como el resultado de una larga evolución, accidentada e imprevisible en los detalles, si bien, en el conjunto respondía adecuadamente a las condiciones sociales de su momento. Los diversos rangos nobiliarios no representaban unos marcos elaborados por ingeniosos legisladores, abstracción hecha de aquellos que debían venir para ocuparlos y de eso que había en ellos como más personal. Al contrario, los títulos de nobleza se transmitían de padre a hijo, de generación en generación, en las mismas circunstancias que una herencia, pero era una herencia espiritual e inalienable. Todo su valor residía en la cantidad y la calidad de recuerdos gloriosos y honorables que los constituían y los perpetuaban. No podía pensarse en un título honorífico sin evocar a los primeros que lo conquistaron, que lo habían de alguna manera marcado con su huella, y lo habían poseído antes que su actual poseedor. Así, detrás de la noción lógica de rango se esconde todo un conjunto de hechos históricos: el título presentaba bien esos dos aspectos. Era inimaginable que, conservando los títulos, se les hubo, por ejemplo, al día siguiente de una revolución, transferidos todos a nuevas personas, sin ninguna relación de parentesco con los antiguos nobles. Los títulos no hubiesen más sido unos títulos, en el sentido antiguo y tradi-

cional. Contrariamente, unas acciones impactantes, unas muestras de valentía, unas proezas, no hubieran sido pruebas suficientes para conceder la nobleza a la persona que las realizaba, si la sociedad no había visto en esas acciones otras tantas pruebas que él que las efectuaba era digno de ocupar, y que ya ocupaba de derecho y para toda la eternidad, uno u otro rango. Es en el marco de la organización nobiliaria y orientándose por las ideas y costumbres de la nobleza, que el aspirante a noble se comportaba como hombre de honor y de coraje, y que el título que debía recompensarlo era un anticipo por sus hazañas. Es tan cierto que, también en el pensamiento de la nobleza, el hecho y la idea no se diferenciaban.

En las sociedades modernas, los títulos de nobleza han desaparecido casi todos, pero se continúa en distinguirse de la masa, y en considerar como hombres de las clases altas, todos los hombres dotados (o que pasan por serlo) de las cualidades más apreciadas en nuestros grupos. Esas cualidades son las que permiten mejor liberarse de las funciones, es decir, desplegar un tipo de actividades no exclusivamente técnicas, y que supone sobre todo el conocimiento de los hombres y el sentido de los valores humanos admitidos y establecidos en la sociedad considerada. Los hombres tomarían consciencia de la clase de la que forman parte, desde el momento que se representen el tipo de actividades que ejercen y que son capaces de hacer. Existe, en efecto, una noción social del magistrado, del médico, del oficial, y también (si nos orientamos hacia las funciones lucrativas), del industrial, del comerciante, de las diversas categorías de capitalistas, etc. No obstante, ese tipo de noción no es abstracta, y no sería suficiente, para ascender, de considerar la estructura actual de la sociedad y pensar sólo en sus diversas funciones. Es menos en la función que se piensa, cuando se agrupa a los hombres que se liberan de sus funciones, que en las cualidades que ella supone en ellos. Ahora bien, esas cualidades pueden nacer y desarrollarse, si ellas suponen el conocimiento de los hombres y sus juicios, sólo pueden apreciárselas en su justo valor en un medio social interesado antes que todo por las personas. Una noción como la de juez, por ejemplo, se encuentra siempre acompañada del recuerdo de los magistrados que hemos conocido, o posiblemente de los juicios que la sociedad tiene sobre ciertos magistrados

que no hemos conocido. Cuando pensamos en los comerciantes pertenecientes a las clases altas, también nos representamos los rasgos generales de la actividad comercial, así como a determinados hombres con los cuales hemos tenido relaciones personales y que poseen en un alto grado las aptitudes que los califican para el gran comercio, o, acaso, evocamos el recuerdo de las razones tradicionales que desde hace tiempo, justifican ante los ojos de los comerciantes como ante los ojos de los legos, el rango social del que depende el comercio.

Si para definir una clase, se tenía en mente una idea, la idea abstracta de tal o cual función, se llegaría a una conclusión bastante paradójica, así como una idea no puede representar unas personas, inversamente, èn la consciencia de clase, son las cualidades personales las que pasan a un primer plano. Sin embargo, paradójicamente, las aptitudes personales desarrolladas con el contacto familiar y el mundo solamente atraen la atención de la sociedad si les pueden ser útiles y si permiten a los que las practican ejercer una de sus funciones. Es por lo que no existe representación de clase que no se encuentre orientada tanto hacia el presente como hacia el pasado; en vista de que la función está en el presente, es una condición permanente de la vida social; pero las personas que poseyeron en un elevado grado a nuestro parecer el nivel más elevado de las cualidades personales necesarias para desempeñarla sólo han podido manifestarlas en el pasado.

Los marcos de la memoria se encuentran presentes tanto en la duración,* y fuera de ella. Fuera de la duración, ellos transfieren a las imágenes y recuerdos concretos de los que están hechos un poco de su estabilidad y generalidad. Si bien, en parte se dejan llevar por el curso del tiempo. Ellos se asemejan a esos troncos de madera que descienden por el curso de las aguas, tan lentamente que se puede pasar por encima de ellos de un extremo a otro; sin embargo, avanzan en su camino, y no se encuentran inmovilizados. Algo parecido sucede con los

---

* La idea de duración supone una continuidad que persiste en el tiempo y que nos recuerda las cosas existentes en una serie de momentos, puede significar el tiempo pasado entre el comienzo y el fin de un acontecimiento. Es una noción que se encuentra trabajada por Halbwachs a todo lo largo de *Los marcos sociales de la memoria* y le dedica un capítulo en la *Memoria colectiva*, obra póstuma, publicada en primera edición por Presses Universitaires de France, en el año de 1950. *(N. del T.)*

marcos de la memoria: se puede, siguiéndoles, pasar sin problemas de una noción a otra, ambas generales e intemporales, por una serie de reflexiones y razonamientos, como descender o remontar el curso del tiempo, de un recuerdo a otro. En otras palabras, remontando la corriente, pasando de un río a otro, las mismas representaciones en ocasiones parecen ser unos recuerdos y a veces unas nociones o unas ideas generales.

* * *

El individuo evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social. En otras palabras, los diversos grupos integrantes de la sociedad son capaces en cada momento de reconstruir su pasado. Pero, como hemos visto, muchas veces, al mismo tiempo que ellos lo reconstruyen, lo deforman. Ciertamente, existen muchos hechos, bastantes detalles de ciertos hechos, que el individuo olvidaría, si los otros no los conservaran para él. Si bien la sociedad sólo puede existir si los individuos y los grupos que conviven en su seno, poseen puntos de vista comunes. La infinidad de grupos humanos y su diversidad son el resultado de un incremento de las necesidades como de las facultades intelectuales y organizadoras de la sociedad. Ella se adapta a esas condiciones, así como debe adaptarse a la limitada duración de la vida individual. Pero no es menos cierto que la exigencia de los hombres de vivir en grupos reducidos, familia, grupo religioso, clase social (por sólo mencionar éstos), resulta menos imperiosa e inevitable que la necesidad de estar limitado a la temporalidad de una vida determinada, se opone a las exigencias sociales de unidad como ésta se opone a la necesidad social de continuidad. Son éstas las razones por las que la sociedad tiende a separar de su memoria todo lo que podría separar a los individuos, alejar los grupos los unos de los otros, y que en cada época ella modifica sus recuerdos para reajustarlos con las condiciones variables de su equilibrio.

Si uno se limitaba a la consciencia individual, he aquí lo que podía pasar. Los recuerdos en los que no se había pensado desde hace mucho tiempo se reproducen sin cambios. No obstante, cuando la reflexión está en juego, cuando en lugar de dejar que el pasado reaparezca, se le reconstruye por un es-

fuerzo de razonamientos, puede que se le deforme, puesto que se desea darle un mayor grado de coherencia. Es la razón o la inteligencia la que escogería entre los recuerdos, apartaría algunos de ellos, y dispondría de otros siguiendo un orden conforme a nuestras ideas del momento; así puede explicarse el porqué de las alteraciones. Sin embargo, hemos señalado que la memoria es antes que todo una función colectiva. Ubiquémonos en el punto de vista del grupo. Diremos que si los recuerdos reaparecen, se debe a que la sociedad dispone en cada momento de los medios adecuados para reproducirlos. Y estaremos constreñidos a diferenciar en el pensamiento social dos tipos de actividades: en primer lugar, una memoria, es decir, un marco dispuesto de nociones que pueden ser utilizadas como puntos de referencia, y que se relacionan únicamente con el pasado; en segundo lugar, una actividad racional que tiene como su punto de partida las condiciones en que se encuentra actualmente la sociedad. Esta memoria sólo funcionaría bajo el control de esta razón. ¿Cuándo una sociedad modifica o abandona sus tradiciones, no es para satisfacer unas exigencias racionales, desde el mismo momento en que se presentan?

¿Por qué las tradiciones se replegarían? ¿Por qué los recuerdos retrocederían delante de las ideas y reflexiones que la sociedad les opone? Si se quiere, esas ideas representan la consciencia que la sociedad tiene de su situación actual; ellas son fruto de una reflexión colectiva, separada de cualquier posición tomada, que sólo considera lo existente, no lo que ha sido. Es el presente. Sin lugar a dudas, resulta difícil modificar el presente, ¿pero no lo es mucho más, con ciertas reservas, transformar la imagen del pasado, que existe, del mismo modo, virtualmente al menos, en el presente, dado que la sociedad siempre conserva en su pensamiento los marcos de su memoria? Después de todo, el presente, si se considera la parte de la memoria colectiva que ocupa, es poca cosa, en relación con el pasado. Las viejas representaciones se nos imponen con toda la fuerza que las autorizan las antiguas sociedades donde ellas se expresaron bajo formas colectivas. Ellas son tanto más fuertes cuanto más antiguas son, y cuanto sea más elevado el número de hombres que las habían adoptado. A esas fuerzas colectivas, sería necesario oponer unas fuerzas colectivas más poderosas. Aunque las ideas del presente se extienden sobre

una duración más restringida, ¿de dónde sacarían tanta fuerza y sustancia colectivas para mantener a raya las tradiciones?

Sólo existe una explicación posible. Si las ideas del presente son capaces de oponerse a los recuerdos, y de apartarlos hasta el punto de transformarlos, se debe a que ellas son expresión de una experiencia colectiva, sino tan antigua, al menos mucho más amplia, estas ideas son comunes no solamente (como las tradiciones) entre los miembros del grupo considerado, sino también entre los miembros de otros grupos contemporáneos. La razón se opone a la tradición, como una sociedad más amplia se opone a una sociedad más restringida. Mas las ideas actuales son verdaderamente nuevas para los miembros del grupo en los que ellas se introducen y tienen presencia. En todas las partes donde las ideas no se topaban con las mismas tradiciones que en éste, podían desenvolverse libremente y asumir ellas mismas formas de tradición. Eso que el grupo opone a su pasado, no es su presente, es el pasado (tal vez más reciente, pero poco importa) de otros grupos con los cuales tiende a identificarse.

Lo hemos visto: en las sociedades donde la familia se encuentra fuertemente constituida tiende a cerrarse a las influencias del entorno o, al menos, filtra y recibe sólo lo que se asemeja con sus modos de pensar y vivir. En un primer momento, puede suceder que la continuidad de la vida familiar sea interrumpida, por el hecho de que una nueva familia se constituya por la unión de uno de sus miembros con otro de una familia distinta. En el mismo sentido, la nueva familia sólo sería la prolongación tanto de la una como de la otra, con la presencia de un nuevo individuo que introduce una parte de la atmósfera del espacio donde ha vivido, aunque el medio moral se encuentre modificado. Si, como en general en nuestras sociedades, cada matrimonio significa el comienzo de un grupo doméstico realmente nuevo, si bien los dos cónyuges no olvidan los recuerdos y las tradiciones legados por sus parientes, ellos se abren con mayor facilidad que éstos a todas las corrientes de ideas provenientes del entorno. Una joven pareja «se abre» antes de encontrar y tomar claramente consciencia de eso que la distingue de las otras. De la misma forma, en nuestras sociedades, la familia entra en relaciones cada vez más frecuentes no sólo con familias amigas sino con muchas

otras que se encuentran en el mundo, y por medio de éstas, con todo un medio social que impregna a las familias, y en donde nacen y se propagan unas costumbres y unas creencias que se les imponen y no invocan a ninguna en particular. Así, la familia se halla permeable a la sociedad ambiente. ¿Cómo podría ser diferente, dado que las reglas y costumbres que determinan su estructura y las obligaciones recíprocas de sus miembros, han sido fijadas y les son impuestas por esta sociedad? Por otra parte, la opinión que tiene una familia de ella misma ¿no depende generalmente de la opinión de las demás?

Esas nuevas ideas reemplazan a las creencias tradicionales de la familia y presentan su propio pasado bajo una nueva forma. Ellas no lo lograrían, si hubieran nacido en el interior de la misma familia, si respondían por ejemplo a una necesidad de independencia y de renovación, súbitamente sentida por algunos de sus miembros. La tradición paralizaría rápidamente todas esas resistencias y revueltas temporales. En una sociedad aislada donde todas las familias aceptan el reconocimiento absoluto de la autoridad paterna y la indisolubilidad del matrimonio, reivindicaciones particulares en nombre de la igualdad y de la libertad no tendrían repercusión alguna. Solamente se puede sustituir unos principios por otros principios, unas tradiciones por otras tradiciones. En realidad, nuevos principios y tradiciones ya se encontraban en familias o en grupo de familias en la misma sociedad pero impregnados de principios y tradiciones más antiguos. Por circunstancias muy diversas, estas familias han sido más o menos libradas de la presión ejercida por creencias radicadas con anterioridad. Más sensibles a las condiciones del presente que al prestigio del pasado, han organizado su vida sobre nuevas bases, ellas han adoptado nuevos puntos de vista sobre los hombres y sus actos. Ciertamente que en un comienzo esas familias podían ser excepcionales y poco numerosas. Pero en la medida que las condiciones que las han diferenciado de las otras se renuevan y se precisan, ellas sé multiplican. Estas familias esbozan los rasgos de una sociedad donde las fronteras que las tradiciones particulares levantan entre los grupos domésticos disminuyen, en la que la vida familiar no absorbería totalmente al individuo, en la que la familia se ampliaría y se uniría parcialmente con otras formas de agrupaciones. Sus ideas y creencias re-

presentan las tradiciones nacientes de esos grupos más extensos en donde las familias de vieja data serán incorporadas.

Toda religión, lo hemos señalado, tiene vínculos con revelaciones y hechos sobrenaturales que sellaron su aparición como su verdadero principio. Pero se podría afirmar que no es solamente el principio, que en un sentido es el todo. El papel de los padres de la Iglesia, de los concilios, de los teólogos y de los sacerdotes habría sido, en todas las épocas sucesivas, naturalmente, el de comprender mejor todo lo que fue dicho y hecho por Cristo y los cristianos de los primeros siglos. Allí donde nosotros creemos observar una determinada evolución en los medios en que fue practicado el cristianismo, la Iglesia afirma que sólo hubo un desarrollo: como si a fuer de posar sus miradas y su pensamiento sobre determinados recuerdos, los fieles habían en ellos distinguido de siglo en siglo nuevos detalles y habían captado mucho mejor su sentido. Lo cierto es que los fieles buscan en su religión una orientación de sus conductas en unas condiciones que no son las mismas en cada época. Es evidente que ellos reciben unas respuestas diferentes, aunque todas esas respuestas habrían sido desde el comienzo comprendidas en la religión: ellas sólo expresarían de la religión unos aspectos que en lo sucesivo, son todos igualmente reales. Por lo demás, sería necesario decir que los recuerdos que se encuentran en la base de la religión no están, ni deformados ni desnaturalizados, sino más bien cultivados, en la medida que se los vincule con el presente y se saquen de ellos nuevas aplicaciones.

Solamente, cuando se estudia cómo se ha formado la doctrina cristiana, y bajo cuáles formas sucesivas se ha manifestado hasta el presente, se puede llegar a otras conclusiones. No ha habido desarrollo, en ese sentido que se encontraría en el cristianismo primitivo, en estado de misterio y confuso, todo eso que, desde entonces, forma parte de él. Es por una serie de sumas sucesivas que unas ideas y nuevos puntos de vista se han ido agregando. Lejos de desarrollar los antiguos principios, se les ha limitado en muchas de sus posiciones. Si bien esas nuevas ideas, en parte extrañas al cristianismo primitivo y que fueron posteriormente incorporadas, no resultan simplemente de un esfuerzo de reflexión fundamentado en antiguos datos. ¿En razón de qué, y con qué fuerza la reflexión o

la intuición personal hubo podido oponerse a la tradición? No ha obedecido solamente a razones de orden lógico: entre los nuevos elementos, algunos pueden parecer como menos racionales que los antiguos, y han podido adaptarse a muchas contradicciones. Pero algunas de esas nuevas ideas existían desde hace más o menos largo tiempo, se creía, que se inspiraban, en unos grupos que todavía no habían sido tocados por la prédica cristiana. Por lo demás, la Iglesia primitiva comprendía muchas comunidades que se habían desarrollado, bajo ciertas relaciones, independientemente las unas de las otras. Había doctrinas que la Iglesia toleraba, sin admitirlas en el rango de las verdades oficiales, otras que condenaba como herejías, pero no era menos cierto que sobrevivían en la oscuridad, y de las que algunas de sus partes al menos terminaban por penetrar en el cuerpo del dogma. Aquí todavía observamos que son las tradiciones venidas de afuera, las que entran en conflicto y en concurrencia con las tradiciones de adentro. Ciertamente, la Iglesia ha escogido entre esos pretendientes. Pero también sería posible mostrar que la Iglesia ha sido mucho más receptiva con aquellas ideas que podrían servir de apoyo a tradiciones comunes en una comunidad cristiana más amplia. En otras palabras, ella ha situado sus tradiciones pasadas en un conjunto de creencias más recientes, emanadas de grupos con los que ella podía esperar unirse en una sociedad religiosa más extensa. Si ha descartado el protestantismo, es que, la doctrina del libre examen, da prioridad a la reflexión individual por encima de la tradición. Es tan cierto que el pensamiento cristiano sólo admite compromisos con otros pensamientos colectivos, como su tradición sólo puede adaptarse que a otras tradiciones.

Los grupos sociales que designamos como clases comprenden los hombres que poseen y los que no poseen el género de cualidades más apreciadas en su sociedad. Pero como las condiciones en que viven las sociedades se encuentran sometidas a cambio, acontece que en épocas sucesivas no son las mismas cualidades las que la consciencia colectiva considera como prioritarias. Existen periodos en los que se niega la superioridad de las clases altas, dado que tal superioridad se funda en un orden de valoraciones que pertenece al pasado. ¿En qué condiciones se establece la lucha entre quiénes se apoyan en

unos títulos del pasado, y aquéllos que aspiran a sustituirlos? Podría pensarse que los obstáculos a los que se enfrentan las tradiciones pasadas se encuentran en el presente. Unas nuevas necesidades han nacido, que la sociedad no se encuentra más en capacidad de satisfacer. Hace falta que modifique su estructura. Pero, ¿dónde encontrará la fuerza necesaria para separarse del pasado? ¿Y en qué términos podrá reconstruirse? Una sociedad no puede vivir sin que sus instituciones reposen sobre sólidas creencias colectivas. Si bien esas creencias no pueden nacer de una simple reflexión. Se podrá criticar las opiniones reinantes, demostrar que no responden a la situación actual, denunciar los abusos, protestar contra la opresión o la explotación. La sociedad sólo abandonará sus viejas creencias si ella está segura de encontrar otras.

De hecho, la clase noble no había podido ser despojada de sus privilegios hasta el día en que, en unas partes muy amplias de la sociedad, tuvieron la convicción de que existe un género de actividad más meritorio que el ejercicio de las virtudes guerreras, y que hay unas cualidades más valiosas y honorables que las que confieren la nobleza. Es en las ciudades libres corporativas, en los círculos de mercaderes y artesanos, donde se tornó habitual pensar de ese modo. Es de esos círculos que esas ideas, que habían asumido la forma de tradición, han penetrado en los mismos medios de la nobleza. Los privilegios de la nobleza han retrocedido, no por haber sido criticados, sino porque se les han opuesto otros privilegios, fundados, como ellos, sobre unas creencias tradicionales. Pero, a su vez, la tradición burguesa ha sido batida en retirada, en la medida que las condiciones de la industria y del comercio se han transformado. Es en los círculos de los financieros y de los hombres de negocios, así como en los medios de industriales y de comerciantes más al tanto de los métodos económicos modernos, o sea, fuera de la clase donde las tradiciones de la vieja industria y del comercio individualista se eternizaban, que se ha podido valorar un orden de nuevas cualidades: sentido de las fuerzas colectivas, conocimiento de los modos sociales de producción y de intercambio, destrezas y habilidades laborales y de gestión apropiadas. Si la vieja burguesía ha modificado sus tradiciones para adaptarlas a algunas de esas nuevas ideas, se debe a que ha reconocido en esas

ideas, creencias compartidas desde hace algún tiempo por unos amplios grupos de hombres progresivos, es que, detrás de ellas, ha percibido una sociedad en vías de organización, más amplia y más compleja, que aquella que se encontraba satisfecha con las tradiciones pasadas y que ya tenía un grado más o menos mayor de consistencia.

En resumen, las creencias sociales, cualesquiera que sea su origen, tienen una doble condición: son unas tradiciones o unos recuerdos colectivos pero también son unas ideas o unas convenciones que resultan del conocimiento del presente. Estrictamente convencional (en ese sentido), el pensamiento social sería exclusivamente lógico: sólo admitiría eso que conviene en las actuales circunstancias; conseguiría eliminar en todos los integrantes del grupo, todos los recuerdos que los retendrían en el pasado, por poco tiempo que fuese, y que les permitiría encontrarse simultáneamente en la sociedad del pasado como en la del presente; en caso de que el pensamiento social fuese exclusivamente tradicional, no dejaría penetrar en ella ninguna idea, incluso ningún hecho que se encontrase en desacuerdo, por poco que fuese, con sus creencias del pasado. Así, en uno u otro caso, la sociedad no asumiría ningún compromiso entre la consciencia de las presentes circunstancias y la lealtad a unas creencias tradicionales: en todo caso se inclinaría por una de las dos. Pero el pensamiento social no es abstracto. Inclusive, cuando las ideas de la sociedad pertenecen al presente, y éste se expresa por medio de ellas, las ideas se corporizan en unas personas o en unos grupos; detrás de un título, una virtud, una cualidad, la sociedad percibe inmediatamente aquellos que los poseen; si bien grupos y personas viven en el tiempo y dejan su traza en la memoria de los hombres. En este sentido, no existe idea social que no sea, al mismo tiempo, un recuerdo de la sociedad. Pero, por otra parte, ésta lucharía en vano por encontrar bajo una forma concreta una determinada figura o cualquier otro acontecimiento que ha dejado una huella permanente en su memoria. Todo personaje o todo hecho histórico, desde el momento que penetra en esta memoria se transforma en una máxima de enseñanza, en una noción, en un símbolo; se le atribuye un sentido; deviene un elemento del sistema de ideas de la sociedad. Así se explica que puedan ponerse de acuerdo las tradiciones y las ideas ac-

tuales; es que en realidad las ideas actuales son también unas tradiciones, tanto unas como otras, invocan al mismo tiempo y con la misma propiedad una vida social pasada o reciente, en donde probablemente estas ideas han tomado impulso. Como el Panteón de la Roma Imperial protegía todos los cultos, sin importar el culto que fuese, la sociedad reconoce todas las tradiciones (inclusive las más recientes) con tal de que sean unas tradiciones. Asimismo, admite todas las ideas (también las más antiguas) con tal de que sean unas ideas, es decir, que puedan ocupar un espacio en su pensamiento, que los hombres de hoy tengan interés por ellas, que ellos las comprendan. De donde resulta que el pensamiento social es básicamente una memoria, y que todo su contenido está hecho de recuerdos colectivos, pero sólo permanecen presentes en la sociedad esos recuerdos que la sociedad, trabajando sobre sus marcos actuales, puede reconstruir.

POSTFACIO

por Gérard Namer

1. Reeditar *Los marcos sociales de la memoria* de Maurice Halbwachs

Reeditar Halbwachs, hacer accesible un libro agotado, recuerda una práctica de memoria social. Introducir este texto inmenso ante un público nuevo veinte años después de la última edición y cincuenta años más tarde de la edición original, es, en suma, ser fiel a la lección de Halbwachs sobre el recuerdo: reconstruir el pasado en función del presente. Pero la lealtad cultural es, tal vez, una ilusión; hoy, el término de *memoria colectiva* inventado en *Los marcos sociales de la memoria* se encuentra tan utilizado que ninguno considera ventajoso saber lo que eso significa; hacer nuestra la palabra de Freud (en el sentido utilizado por Halbwachs), el éxito de una obra esconde su lectura y comprensión. Al presentar una obra, se intenta ser historiador y no se escapa de la irónica observación de Raymond Aron quien expresó que «el historiador se encuentra en la historia». Además, en ese libro, Halbwachs ya lo expresó al comparar el relativismo de la memoria con el relativismo de la relectura de un libro infantil por un adulto. No hay libros, sólo existen lecturas. Al releer la brillante introducción de 1975 de François Châtelet de la reimpresión aparecida en las ediciones Mouton, nos preguntábamos si se trataba del mismo libro, se puede uno sentir consternado por nuestra presente incertidumbre en medio de tantas certidumbres. Que concibamos leer *Los marcos* por razones exactamente opuestas a las de la introducción de 1975, sugiere un acercamiento a la idea clásica del pen-

samiento. Una obra resulta clásica desde un punto de vista sociológico para una sociedad determinada, si es percibida como una ocasión de progreso cultural. Para limitarnos a nuestra perspectiva, en un inicio descartaremos el optimismo del dogmatismo triunfante de esta época y únicamente retendremos de *Los marcos sociales* y de su clasicismo nada más que una idea general, creyendo, de ese modo, ser fiel a la misma táctica utilizada por Halbwachs (quien simulaba utilizar a Bergson para refutar a Bergson como también lo hizo con Marx, Freud y Weber). Si creemos en Bergson, un gran filósofo no ha deseado otra cosa en su vida que exponer que una sola idea; nosotros pensamos todo lo contrario y creemos que Halbwachs es un clásico para nuestro tiempo, puesto que encuentra su camino multiplicando los desvíos. Nuestra memoria cultural se encuentra más bien saturada de los trazados de sistemas; la ecología de la memoria nos hace buscar fuera de los dogmatismos de las rutas los senderos de las largas caminatas.

Emprender el estudio en 1925 de una sociología de la memoria, significa completar un movimiento cultural que marcó toda Europa hacia los finales del siglo XIX. Puede señalarse que toda la cultura europea hasta la guerra de 1914 podría ser considerada, en principio, como el intento de examinar el tema de la memoria. En Viena de 1880 a 1917, y a partir de Viena en toda Europa, la cuestión de la memoria se encontraba en el corazón de la cultura con la aparición simultánea de grandes obras sobre el tema, las de Halbwachs y las de Bergson, y con anterioridad las de Freud en psicología, las de Svebo y Proust en literatura y las de Mahler en música. Algunos grandes nombres entre tantos otros, merecen algunas explicaciones. Europa antes de 1914 y Austria, en particular, vivieron con mucha intensidad el modo acelerado y la crisis de un cambio que estaba trabajándose desde hacía mucho tiempo: la difícil conversión de las sociedades rurales autoritarias y tradicionales en sociedades urbanas modernas industriales y democráticas.

Resulta significativo el origen judío de un gran número de creadores de esta cultura de la memoria. Curiosamente, tienen en común además de sus orígenes un estatus o bien de conversos (Mahler y Bergson) o bien de laicos (Freud), este último caso es de un judaísmo integrado en la modernidad. Ellos conservan de la tradición judía una cultura ética y religiosa

de la memoria, del espíritu laico y de la modernidad, conservan la idea de un compromiso racional y de un optimismo por el progreso. La inflexión derivada de la transición desde una memoria rural hacia una memoria urbana, es vivida en algunos de ellos como el sentimiento de culpa de la conversión, la genialidad de Mahler residió en expresar en sus sinfonías los conflictos y las luchas entre la memoria musical judía y la memoria católica moderna.

En esa efervescencia cultural de interrogaciones sobre el tema de las memorias nace con Nietzsche (citado en *Los marcos*) —y retomado por todas partes— un impetuoso movimiento en contra de la modernidad y con todo lo que tuviera que ver con su poética, su racionalismo, sus ideales kantianos, su racionalidad funcional y sus ilusiones de progreso democrático y científico. En toda Europa, las dificultades en la modernización de las sociedades feudales conducen al inmovilismo y en muchos casos a la corrupción. La ola de irracionalismo arrasa en todas partes y en 1909, tendrá su apogeo cultural y político con la aparición en *Le Figaro* del *Manifiesto del Futurismo* redactado por Marinetti. La ola futurista irracionalista será la que conduzca a la guerra, a la certidumbre de la aceleración del movimiento y a la evidencia de la sociedad totalitaria.

En Francia, en sus inicios, el tradicionalismo es monárquico, provinciano y rural. Será representado durante casi un siglo por Maurras quien recuperará la lengua de Oc y las felibrigas* contra París, y reagrupará en una «cultura del detalle» *a* toda una corriente literaria. Posterior a los primeros asaltos militares fallidos por el general Boulanger y derrotados por la República, será Barrès quien elaborará una ideología de la memoria antirrepublicana que será la fuente de los movimientos populistas franceses de extrema derecha. Barrès asegura el triunfo de sus ideas en *Los desarraigados* y en *Las grietas de la casa*. En *Los desarraigados* combate la moral republicana centrada en Kant. En oposición a esta memoria racional y ética que sería la cultura del funcionario republicano, Barrès reactualiza contra esos «desarraigados» la vieja idea de

---

* *Felibriga* viene del francés *félibrige* y se denomina de ese modo a una escuela literaria creada en Provenza (1854) por siete poetas y escritores de la lengua de *Oc.*, palabra que significa *sí* en regiones como Provenza, Languedoc, Auvernia, etc. *(N. del T.)*

De Maistre y de Bonald: la solidaridad original y sagrada del presente ante el pasado (las raíces de la vieja burguesía lorenesa donde los muertos son los que hablan a los vivos a través de la tierra de la región).

Barrès será referencia permanente del movimiento regionalista francés que se funda en los inicios del 1900. Toda la juventud de Halbwachs y más tarde su vejez —después de 1940— será de enfrentamientos contra ese populismo rural, antiparisiense, anti-industrial, desarrollando un racismo de una «etnia» fantasmagórica. En el centro del dispositivo de Barrès se encuentra una memoria material e inconsciente, que es la de la tierra modeladora del ser profundo de lo rural. Ése será el primer adversario que encontrará un pensador republicano como Halbwachs.

En *Los marcos sociales de la memoria*, Halbwachs, en 1925 crea la sociología de la memoria e inventa la palabra clave de memoria colectiva que será famosa. ¿Cómo esta nueva problemática y esos novedosos conceptos habían sido planteados sin objeciones por la sociedad política? Y ¿cómo la tradición cultural, científica y sociológica ha preparado esta reflexión en el terreno de la sociología de la memoria?

Esta memoria podemos encontrarla en el pensamiento presociológico constituido por el conjunto de las reflexiones de Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau; la categoría sociológica de la memoria se encuentra representada en la noción de tradición* que orienta la representación de la sociedad desde Maquiavelo hasta Tocqueville y que tendrá una función destacada en la sociedad francesa del siglo XIX (la tradición expresa una cierta idea normativa de la memoria social, transmitida por los hábitos colectivos). Los historiadores de la sociología francesa (véase en particular los trabajos de Cingolani) ven a de Maistre y Bonald como los fundadores de la sociología por la idea del holismo, en otras palabras, por la afirmación de que la sociedad constituye un todo que se impone a los individuos. La sociología de la memoria será desde un comienzo idéntica a la sociología a secas, dado que la una y la otra estarán entrelazadas por dos conceptos: el de solidaridad y el de

---

* La noción utilizada por el autor es la de «mœurs» que puede entenderse como un conjunto de tradiciones, hábitos, usos y costumbres. *(N. del T.)*

tradición. La idea de una totalidad social anterior al individuo con un valor infinitamente superior, puesto que esa totalidad se encontraría vinculada a la idea de Dios, surgirá contra la revolución francesa y el individualismo, el libre examen de origen protestante y los derechos del hombre. Esta totalidad que es la misma sociedad sería sagrada; por definición, sería la unión de los muertos con los vivos. La tradición es, a la sazón, la determinación, la necesidad que el pasado de los muertos ejerce sobre el presente de los vivos. La solidaridad es, en ese sentido, una relación donde los vivos reconocen en su vínculo con el pasado, una memoria del hecho y del valor moral de ese pasado: el vínculo social y el vínculo moral son términos idénticos y relacionados con la memoria original. No habrá nunca más revoluciones así como tampoco la idea de un derecho, si los vivos nacen con una memoria sagrada de sus deberes en relación a los muertos.

La primera solidaridad es la de la esclavitud de los vivos en relación con los muertos, la de los profanos en relación con lo sagrado. Saint-Simon optará por una perspectiva contraria a la anterior: considerará la crisis de su tiempo como la del nacimiento de la sociedad industrial y del abandono de la sociedad militar y feudal; la nueva solidaridad será aquella de los productores industriales (patronos y obreros se encuentran en una comunidad de lucha: la de las abejas contra los zánganos, la de los hombres del presente contra las inútiles supervivencias del pasado).

Auguste Comte inventará la palabra sociología y la disciplina; fue secretario de Saint-Simon; en los años del Segundo Imperio, se creía el sociólogo del justo medio, el sociólogo del orden y del progreso. Intentará combinar la solidaridad vertical del presente en relación con el pasado y la solidaridad horizontal saint-simoniana de los productores. En Auguste Comte existen dos solidaridades, dos vínculos que son memorias éticas: la solidaridad de la tradición que está hecha más por los muertos que por los vivos y la solidaridad de los creadores, esta última descubierta al final de su *Curso de filosofía positiva* y que es una solidaridad entre el orden primero de los científicos productores intelectuales y el orden último del proletariado productor manual. Antes de ocupar un lugar destacado en el núcleo de la fundación de la sociología durkheimiana, la

solidaridad de Auguste Comte será en los comienzos de la Tercera República, la ideología que Bourgeois teorizará bajo el nombre de «solidarismo». Es en nombre de la solidaridad vertical que la solidaridad horizontal debería ser una memoria ética y un deber. Y además como los hombres tienen una deuda con sus antepasados, los republicanos opulentos tendrán la mejor disposición de ocuparse de los excluidos. Así nacerá un pensamiento político que desde la aparición de las primeras jubilaciones hasta la creación del sistema de seguridad social en el año de 1945, se encontrará en el corazón de la práctica de la solidaridad republicana. Pensador de la República, cercano a los solidaristas, Durkheim ofrecerá en *La división social del trabajo* y en toda su sociología, la forma teórica y las cartas de nobleza que señala ese solidarismo: una memoria racional ética y política.

Si el solidarismo se encuentra cercano a Durkheim, la sociología de *La división social del trabajo* transforma la concepción de la solidaridad, que era una memoria social de obligación, en una consciencia colectiva que se vive, no en el pasado sino en un sentimiento de compromiso con el presente. La solidaridad deja de ser una memoria en Durkheim para convertirse en una historia racional de la sucesión de dos formas éticas: de la época donde el deber consistía en identificarse con el todo, sucede la época de la modernidad donde el deber residía en especializarse. La racionalidad ética y la ética racional del progreso de las sociedades tomarán el lugar de la memoria, todo el lugar de la memoria en la sociología de Durkheim. La memoria de la consciencia colectiva original se traiciona muy poco salvo en algunas máximas en *Las reglas*. Habrá que esperar *Las formas elementales de la vida religiosa* para que Durkheim pueda encontrar una solución al difícil problema que ha enfrentado durante años: cómo conciliar la religión primitiva y la modernidad y cómo conciliar aquello que ha sido considerado como tradición desde Auguste Comte (la ruptura entre la época religiosa y la época positiva) con las exigencias que les son propias.

La sinfonía durkheimiana se inicia con el gran tema de *La división social del trabajo*, el himno a la república laica, posterior al agotamiento de la ética religiosa correspondiente a las solidaridades arcaicas. La llegada de una ética social rige el

agotamiento de la religión. Lo fundamental del primer mensaje, es que la religión es un hecho social y que la memoria de la religión debe ser separada de una sociología del progreso. Pero el reconocimiento social de Lévy-Bruhl forzará a Durkheim a rechazar el abandono de lo religioso. Durkheim objeta el esquema de Lévy-Bruhl y lo que es considerado por él como lo más importante de lo religioso, es decir, la existencia de una mentalidad prelógica en beneficio de una modernidad positiva y científica. Si bien rechaza la ruptura tan precisa de un Lévy-Bruhl, por otra parte, refuta también algo que en Mauss se asemeja a un materialismo morfológico: la idea de un determinismo de las representaciones, de un determinismo del nacimiento de las ideas sustentado en un fundamento morfológico. En el sugerente artículo escrito conjuntamente con Mauss sobre las clasificaciones, Durkheim ensayará una lógica en dos momentos donde podría articularse tanto el peso de los orígenes y de la primera consciencia colectiva religiosa que el progreso del pensamiento que, retomando la vieja noción de Spinoza, se tendría a sí mismo como objeto de pensamiento e iría de la idea verdadera a la idea de la idea. Así, una primera salida elegante es encontrada por Durkheim y la deja bajo forma de testamento, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, un medio de salvar a la religión abandonando a las religiones y de salvaguardar la trascendencia indispensable de su ética. Tendremos en *Las formas elementales de la vida religiosa*, en los capítulos referentes a la sociología del conocimiento, la idea de una memoria estructural: la ciencia y sus categorías conservan y trasladan simbólicamente la memoria de las categorías originales de lo religioso: el espacio, el tiempo y la causalidad. Pero también existe otra lectura fundamental de lo religioso que se encuentra tanto en *Las formas elementales*, como en los últimos escritos sobre la moral y en el artículo sobre «Juicios de valor y juicios de realidad».* Pues se trata de un renacimiento de lo religioso en Durkheim que es totalmente excepcional a la primera moral laica y que se aproxima a aquello que extrañamente Bergson denomina «el

* «Jugements de valeur et jugements de realité» (1911). Ponencia de Émile Durkheim realizada en el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia, en la sesión del 6 de abril, publicada en un número extraordinario de la *Revue de Métaphysique et de Morale* del 3 de julio de 1911. Existe traducción en español. *(N. del T.)*

impulso vital».* Esta religión es de un desbordamiento imprevisible; se vive una transformación de la moral durkheimiana primitiva, la de la coacción y del deber; la última moral de Durkheim no es la de la coacción, es la moral de la apertura y del amor. No sabría uno imaginarse tantas complacencias teóricas en Durkheim. ¿Cómo entender este acercamiento con el bergsonismo? Canguilhem lo ha expresado desde hace mucho tiempo, es el mismo Durkheim de las categorías de lo normal y lo patológico. ¿Es el mismo Durkheim que reencontrará a Bergson y, al mismo tiempo, se desinteresará absolutamente de la memoria religiosa y de la memoria a secas? La palabra indicadora de la especificidad durkheimiana, es «roburant»** que define lo esencial de esta nueva moral neobergsoniana. La génesis de esta idea es muy clara: ella designa la patología general de Francia en la derrota de 1870, la de los escándalos financieros, la cultura del pesimismo filosófico en la que domina la obra de Schopenhauer. Esta totalidad que es percibida de esa manera por Durkheim, requiere de una moral sociológica que sea «roburante», es decir, estimulante. Esta totalidad es vista como una depresión, en este caso una depresión suicida y además, civilizatoria, moral, psicológica, depresión que representaría el mal.

Más allá de los clichés sobre la tradición y la memoria que por lo demás Halbwachs los fija con pinzas en el inicio de *Los marcos sociales*, no existe memoria en ese Durkheim que se aproxima a Bergson en nombre de la vida entendida como ideal moral. Ironías de la historia, Bergson será quien triunfará en el Colegio de Francia en una lucha implacable para destruir el racionalismo y su forma: la sociología durkheimiana. Luego de la muerte de Durkheim, al final de la guerra, Bergson parece haber ganado la partida en su lucha tanto contra el racionalismo como contra la sociología. En ese momento es que aparece *Los marcos sociales* que asegurará a Halbwachs una triple victoria: una victoria de la sociología sobre el psicologismo, del racionalismo sobre el espiritualismo y una victoria de Maurice Halbwachs sobre sus contendientes para asegurar la sucesión de Durkheim.

* «L'élan vital» en Bergson. *(N. del T.)*

** *Roburant* significa *estimulante* tal como lo entiende Namer más adelante. *(N. del T.)*

2. Vida y obra de Halbwachs antes de *Los marcos sociales de la memoria*

Los marcos sociales de la memoria se encuentran en un punto decisivo del itinerario intelectual del autor. Gracias a Victor Karady tenemos la mejor bibliografía sobre nuestro autor (al final del conjunto de ensayos de Halbwachs publicado bajo el título de *Morfología y clases sociales*, París, ediciones de Minuit, 1972). No existe en francés ninguna tesis o monografía sobre el conjunto de la obra de Halbwachs; existen numerosas contribuciones dispersas en los prólogos de diferentes sociólogos: A. Girard, G. Friedman, J. Duvignaud, F. Châtelet y F. Dumont. Las relaciones entre Halbwachs y el durkheimismo han sido estudiadas por P. Besnard (*Revue Française de Sociologie*, I, 1979) y por J.L. Heilbron (ídem, II, 1985).

Dos textos de lectura crítica deben indicarse: el capítulo de Gurvicht dedicado a la teoría de Halbwachs de la clase social («Le concept de classe sociale», París, CDU, 1960), y el extraordinario artículo de Verret («Halbwachs ou le deuxième âge du durkheisme», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1972) que, partiendo de un punto de vista curioso (la interpretación de los límites de la obra de Halbwachs por la prohibición expresa de la enseñanza de Marx en las universidades), conduce, a fuerza de generosidad y de inteligencia a notables análisis sobre el conjunto de la obra de nuestro sociólogo. Yo mismo propuse una lectura de la sociología de la memoria de Halbwachs en *Memoria y sociedad* (París, Éditions Méridiens-Klincksieck, 1987). La síntesis más notable de trabajos significativos que puede ayudarnos a una lectura de la sociología de la memoria me parece ser la introducción hecha a la traducción italiana de *La memoria colectiva* por el sociólogo italiano, Paolo Jedlowski (Milán, Unicopli, 1987).

Nacido en Reims en 1877, de un padre profesor, Halbwachs, en un principio experimenta ampliamente la influencia de Bergson, quien no es solamente su profesor de filosofía en el Henri IV, sino que será también su guía y orientador. En sus cuadernos de notas, Halbwachs, en la fecha de la muerte de Bergson, escribe que no solamente había continuado sus cursos en el liceo, sino también en el Colegio de Francia y en la Escuela Normal Superior hasta el año de 1901. Finaliza: «Y

desde esa fecha no continué con sus cursos», resalta acorde con sus hábitos y manías matemáticas: 1894 hasta 1901 = 7 años. Para comprender la sutileza de estilo de *Los marcos sociales de la memoria*, destinados a rebatir a Bergson, debe destacarse que los inicios intelectuales de Halbwachs fueron de devoción hacia la figura de Bergson. Tenemos la evidencia por una carta enviada por su madre en 1925 para agradecerle el envío de *Los marcos sociales*; la carta está transcrita cuidadosamente por Halbwachs en sus cuadernos de 1943 a la muerte de su madre. Su madre (a la que se refiere continuamente en sus cuadernos) le escribe el 11 de junio de 1925: «Este libro es magnífico [...] y está escrito con mucha claridad inclusive para una profana como yo, aunque es cierto que en todos estos años me he familiarizado con los procedimientos analíticos de figuras tales como Proust y tal vez Freud, me parece que perteneces a la misma escuela aunque seas filósofo [...] Me encuentro emocionada de verte muy próximo a Bergson que fue realmente "el demonio familiar de tu juventud"». Este testimonio que muestra la sensibilidad de Halbwachs es de una singularidad sorprendente. Los cuadernos de Halbwachs no manifiestan, en principio, ninguna complacencia afectiva; describen, analizan y dejan escapar algunos sentimientos unas tres o cuatro veces: a la muerte de su madre, en las jornadas donde se exaltan las pasiones políticas y socialistas del sociólogo, en las elecciones de 1935, en el momento del Frente popular, al final de su vida cuando se enfrenta a los intelectuales colaboradores y, en particular, cuando narra en innumerables páginas su campaña para ingresar al Colegio de Francia, en donde muestra un estilo corrosivo acompañado de una orgía de adjetivos al estilo de Rabelais.

Salvo escasas excepciones, lo que caracteriza a esos importantes cuadernos es su exagerada mesura, inclusive en el momento del asesinato de Victor Basch que le afectó profundamente. Tenemos sobre Bergson, fuera de ese texto, al inicio de sus cuadernos, en la tapa de la cubierta izquierda, en 1925, una nota aislada en la que menciona en una esquina (que lo hace absolutamente excepcional), el hecho de haber remitido un ejemplar de *Los marcos sociales* al filósofo de *Materia y memoria*. No existen otros rastros. Si Bergson habría respondido, pudimos haberlo sabido no únicamente por la tradición de la familia, sino que del mismo modo como procedió con la recen-

sión de Blondel, Halbwachs habría copiado integralmente esa carta. Posteriormente, Bergson aparece habitualmente citado con una hostilidad atenuada pero permanente. Halbwachs repara en esas circunstancias en la descortesía del filósofo, de allí su aislamiento por la impotencia, sin olvidar por lo demás sus orígenes plebeyos y cuando el filósofo muere, se entera por radio Londres del rumor transmitido, según el cual Bergson habría portado la estrella amarilla en solidaridad personal con sus correligionarios de origen judío. Halbwachs no dice una palabra; aunque al conocer esta información, cita displicentemente el comentario de un amigo que estima que el rumor es una «falsa noticia». Precisamente, para explicar el sentido del texto de *Los marcos*, nos interesan esas informaciones facilitadas por los cuadernos que registran la ambivalencia de las relaciones con Bergson. Resta decir, que tal ambivalencia viene dada por una historia afectiva e intelectual que se encuentra en el centro de su vida y que nace con una intensa admiración y finaliza en un gran desprecio. El periodo de preparación y redacción de *Los marcos* fue de tales cambios, que pueden descubrirse en el mismo libro, siempre y cuando, sepamos leerlo bien. Halbwachs mostrará como siempre en *Los marcos*, un espíritu libre donde concilia el respeto, la tolerancia en relación con otros filósofos y el rechazo al menor compromiso en la búsqueda controvertida de la verdad. Su técnica, que se encuentra muy vinculada a su relación ambivalente con Bergson, se generalizará en su libro con todos aquellos pensadores a los que se refiere y critica. Por lo común se denomina «envuelto» a ese estilo de crítica velada. En su excelente prólogo reimpreso por Mouton en 1975, François Châtelet hablaba incluso de «florete de zapatilla». Debo confesar que él fantaseaba con un Halbwachs que habría sido una especie de d'Artagnan del materialismo, lo que resulta tan pintoresco como su admiración por el sociólogo del que *Los marcos* sólo serían un «error lamentable»,* término prestado a Engels, fruto de una lectura psicoanalítica, en suma, un genial acto fallido, que mostraría la afinidad profunda entre Freud y Halbwachs. Los italianos tienen un dicho «se non è vero e bene trovato».** En efecto, no existe allí un ápice

* «Bévue» en el texto. *(N. del T.)*
** «Si no es verdad está bien buscado.» *(N. del T.)*

de verdad. Preferentemente el propio Châtelet comete un acto fallido con su expresión «florete de zapatilla» y posiblemente un genial acto fallido. Sin lugar a dudas, la técnica utilizada por Halbwachs en *Los marcos* para refutar a Bergson y del mismo modo a Durkheim, Marx y Weber, se encuentra aquí expresada. Es cierto que cuando escribimos «florete de zapatilla», pensamos en el conflicto, la gracia y la elegancia y Châtelet está totalmente consciente de la experiencia del lector de *Los marcos sociales* que se encuentra frente a una lengua elegante, pero de una lectura bastante difícil de comprender, puesto que se encuentra ausente (acontece igualmente con Bergson) el momento cuando el pensamiento cambia, y en particular, se encuentra ausente el momento donde Halbwachs inicia el ejercicio de la crítica. En *Los marcos sociales* observaremos invariablemente la acción de un pensamiento en dos tiempos: en un primer momento, Halbwachs como en un ritual de disciplina, examina con tolerancia la perspectiva del otro, se identifica con el otro quien será criticado posteriormente; el otro puede ser Durkheim, Freud, Weber, Marx, y muy en especial, Bergson. Halbwachs asume también el punto de vista de Bergson que un lector que leyera a velocidad media *Los marcos* tal como se leen las producciones sociológicas de hoy en día, se encontraría en bastantes dificultades, puesto que la ironía sutil de Halbwachs reside en ocultar el pasaje del (*sic*) al *no*, de convertir en indistinto el momento de la aporía, del bloqueo del argumento de Bergson y de su propio punto de partida como antítesis.

Inmediatamente después de la influencia de Bergson hasta 1901, ¿qué podemos aprender de la vida de Halbwachs para leer *Los marcos*? Antes que todo, entre 1901 y 1905, sus investigaciones sobre Leibniz tendrán como resultado la publicación de un libro y le llevará a realizar un primer viaje para Alemania. Restaría por hacer un inmenso trabajo sobre la influencia de Leibniz y, en especial de la *Monadología*, en el conjunto de la obra de Halbwachs. La *Monadología* es una clave permanente para comprender su obra tanto la de morfología social como la de la sociología de la memoria. Ella constituye un modelo racionalista para su pensamiento de una envergadura distinta a las disponibles por los filósofos de su tiempo con la excepción, tal vez, de la obra de Hamelin. Leibniz se presenta desde un comienzo como una de las fuentes de inspi-

ración de la obra de Bergson; trabajar la obra de Leibniz significaría prolongar el pensamiento bergsoniano de su juventud. En *Los marcos sociales*, la *Monadología* le ofrecerá el argumento de su objeción central a Bergson: la realidad no es dual como propone el mismo título de la obra de Bergson (*Materia y memoria*), tal vez sería como la monada de Leibniz, simultáneamente, ecuación racional y vida, pensamiento racional, memoria y duración. Leibniz y la *Monadología* serán no sólo una referencia imprescindible de muchas de las tesis de *Los marcos sociales*, sino que permanecerán en el núcleo de la sociología desarrollada posteriormente a *Los marcos sociales*.

A continuación de Bergson y de Leibniz, el tercer momento intelectual en la vida de Halbwachs quizá contemporáneo a sus encuentros con los dos primeros y que tendrá un peso decisivo en su sociología, es su compromiso político como socialista que va a tener la misma relevancia teórica para su sociología anterior a 1925, como la tendrá en Estrasburgo para Simmel en el mismo periodo.

Tal como sucedió con Jaurès y la mayor parte de los durkheimianos, Halbwachs se acercará a las ideas socialistas bajo la influencia de Lucien Herr. En un estudio excepcional, Besnard se aproxima a una cierta idea de grupo donde demuestra adecuadamente que la palabra grupo sería improcedente para designar a los durkheimianos que habrían tenido muy ocasionalmente reuniones colectivas; en conclusión, los durkheimianos tendrían en común exclusivamente su pertenencia a una revista que fortalecería su unidad: *L'Année Sociologique*.

Sin abandonar el pensamiento de Halbwachs, diríamos que *L'Année Sociologique* representa el marco social de la memoria de los durkheimianos y tal como en el grupo familiar que describe Halbwachs en *Los marcos sociales*, cada uno sería durheimiano a su manera y como mínimo, podríamos preguntarnos si el sentido de este análisis no sería el de sugerir que el grupo durkheimiano no sería más que un mito. Bergson diría, sin ningún problema, que el oro se encuentra en el fondo del crisol: el grupo tal como es vivido por los contemporáneos de Halbwachs no tiene nada que ver con la sociedad científica francesa de los años setenta. En nuestra sociedad, desde esta época, se coordinan las reuniones clientelares de cada capilla, de cada figura relevante (figuras importantes en mé-

todos, directores de laboratorio, responsables de las investigaciones de campo); el grupo de sociólogos de hoy debe ser simultáneamente un grupo de investigación, un grupo de gestión económica, un grupo de conflicto sindical, un grupo de presión para defender a los aspirantes ante los poderes públicos y las comisiones. El grupo de sociólogos se somete a las reglas del quehacer burocrático, manifiestas, en efecto, por el incremento del número de reuniones. Sabemos gracias a los carnés de notas de Halbwachs pero también por lo dicho en *Los marcos* y reiterado en *La memoria colectiva*, el recuerdo que ha conservado de la memoria de un grupo, o sea, la descripción de lo que ha vivido —como probablemente los otros durkheimianos— como lo fundamental de vida de un grupo: su modo de compartir la comprensión y evaluación del mundo social. De ese modo, el grupo no estará definido por la observación externa de sus reuniones, sino por su visión del mundo, por su pensamiento que es, como dice Halbwachs en *Los marcos*, al mismo tiempo, una razón y una memoria; una memoria de hechos y de personas; una memoria de valor que se impone al que en ella participa. Nos hemos dedicado a analizar esta idea del grupo debido a que consideramos que el grupo goza de una importancia capital para comprender la memoria colectiva. Si destacamos el modelo de Halbwachs (el grupo familiar), la memoria del grupo, su representación, abraza una ideología (central en Durkheim) que le permitirá unir a todos los miembros de la familia en una familia, y a todos los discípulos de Durkheim en el grupo de los durkheimianos: es la expresión de la ideología de una dinámica reconocida de la apertura del grupo hacia el entorno, la apertura del grupo familiar hacia las otras familias, hacia la nación y hacia la humanidad, la apertura del grupo sociológico hacia otros grupos más amplios como los republicanos, el grupo de la Liga de los derechos del hombre, los socialistas. Corresponsal del diario de Jaurès, *L'Humanité*, Halbwachs que había tenido en 1909 una beca de estudios, provoca un escándalo al reseñar una noticia de la represión de una huelga en Berlín. La solidaridad de Durkheim y de los durkheimianos, en ese entonces, es reveladora de una cierta unidad del grupo que proviene de sus tendencias socializantes. Lucien Herr y Marcel Mauss son responsables de crónicas regulares en

L'Humanité; el no conformismo y la marginalidad de Halbwachs en el grupo durkheimiano no es en cualquier caso la marginalidad de un socialista en una universidad bien pensante; ése será seguramente su estatus en el futuro (como lo fue también el de Simmel), pero su no conformismo en 1905 en el grupo durkheimiano viene precisamente de su pasión de economista: socialista, desea hacer compatible su ideal con la sociología que le llevará a recuperar el concepto de clase social y, sobre todo, a sumergirse en los estudios de la economía política de su tiempo. Victor Karady y Paolo Jedlowski comprendieron perfectamente ese marginalismo económico de Halbwachs entre los durkheimianos. No obstante, la interpretación dada por ellos no me parece la más adecuada. La valentía de Halbwachs es de un arrojo intelectual y político; Halbwachs, en 1918, en su artículo de la *Revue Philosophique* titulado «La doctrina de Emilio Durkheim», efectúa una verdadera profesión de fe que debemos cultivar de modo inquebrantable. Nos referimos a la noción de evaluación de las ideas sin principios de autoridad. Es lo que se propone al «evaluar» las ideas de Durkheim para conseguirles el máximo provecho. Justamente, en todas las exposiciones críticas de la obra de Durkheim hará lo mismo; si bien, pensamos que del mismo modo realizó ese trabajo con la tradición económica marxista del socialismo. El precedente de Simmel y el esfuerzo paralelo de Mauss por modernizar el socialismo, apoyándose en las nuevas teorías económicas del valor agregado definidas por el intercambio y no por el trabajo como parecía acontecer en el ambiente intelectual de su tiempo, esos tres esfuerzos coligados representan la hipótesis más probable. En el centro de ese proyecto está el encuentro de Simiand y Halbwachs. Simiand personificará la entrada de Halbwachs en el grupo durkheimiano, la pasión por la sociología económica y por la economía política de su tiempo, y el descubrimiento de la importancia teórica de la estadística; la relación con Simiand permitirá comprender las obras fundamentales que Halbwachs produjo antes de 1914: el artículo sobre las necesidades de la *Revue Philosophique*, el relativo al problema sociológico de las clases sociales, el referente a Sombart, el relacionado con Pareto y también sus dos primeros libros. Un primer libro referente a los precios de los terrenos que lleva por título *Las expropiacio-*

nes y los precios de los terrenos en París (1909) servirá de apoyo para un folleto socialista sobre la especulación de la tierra y su tesis de derecho sobre la que volveremos: *La clase obrera y los niveles de vida. Investigación sobre la jerarquía de las necesidades en las sociedades industriales contemporáneas* (1912). Así, se completarán un saber estadístico, una teoría de la clase social y un interés (insólito para la universidad) por la clase obrera.

Simiand tiene una importancia considerable en la vida de Halbwachs y una muestra elocuente es el título del ensayo que le dedica: «La metodología de François Simiand. Un empirismo racionalista» (*Revue Philosophique*, 1936, prólogo de V. Karady, Éditions de Minuit, 1972, p. 349, tomado de *Clase social y morfología*).* Halbwachs desea renovar el socialismo desembarazándolo de su fundamento arcaico en economía. Tenemos conocimiento que Simmel ejecuta una tarea equivalente en Alemania y escribirá esa obra maestra que es *La filosofía del dinero* (París, PUF, 1987) en la que muestra que la economía política de su tiempo encuentra el fundamento del valor en el intercambio y no en la producción; Simmel encontrará un medio de reconstrucción de un marxismo que ninguno conoce (antes que aparecieran los textos de los *Grundriss* y de *La ideología alemana* que serán publicados en 1930). Sin embargo, Simmel conoce perfectamente a Hegel y reinventará el Marx del futuro. Al contrario, Halbwachs alzará el vuelo desde otra cultura: conoce, por Sombart y por los escritos alemanes de Weber, la sociología y la historia sociológica. Conoce a Veblen (Thorstein Veblen. *La teoría de la clase ociosa*. París, Gallimard, 1970), aunque su entusiasmo socialista se inclinará por la estadística económica y le permitirá conocer a Simiand, y ésta le llevará a comprender, fuera de la historia, las reglas de la dinámica de las necesidades que presentará (influido en este particular por las lecturas de Veblen y Weber) como significativa de una lucha por el prestigio, de una lucha por el reconocimiento; cada clase pretenderá identificar sus valores y unos valores reconocidos por la sociedad global. La clase social caracterizada de esa manera, se encontrará esencialmente vinculada al sistema de representaciones de mayor validez en una sociedad. Halbwachs irá

* Está citado de esa manera por el autor. *(N. del T.)*

más lejos y a la vez no tan lejos que Simmel, en su intento de fundar la dinámica socialista en una dinámica del intercambio y al mismo tiempo en una dinámica de las necesidades. Desde nuestra mirada de fin del siglo XX, pensamos que Halbwachs va más lejos al desplazar la sociología del socialismo de una sociología de la producción y de la explotación a una sociología de la exclusión: lo que nos parece decisivo hoy en día; si bien no va tan lejos como Simmel en la crítica de la alienación. Ciertamente, su rodeo desde la reflexión a los principios, las dificultades, las posibilidades de la estadística, hará de él un pionero: esta preocupación sobre las posibilidades de la estadística —como lo destacó muy bien Michel Verret— conducirá a una reflexión sobre la alienación por la estadística, sobre el arte de olvidar el sentido social de lo que la estadística describe. Ésta le será útil más tarde, para el momento de la publicación de su *Morfología social*. Si bien para su tesis sobre las necesidades de la clase obrera, ese rodeo entorpece su pensamiento. Halbwachs se encontrará como paralizado, bloqueado entre dos impedimentos, entre dos alternativas. En un inicio, su intención de replantear una economía política socialista afecta sus relaciones con los durkheimianos; sus ideas económicas no molestan a Durkheim puesto que Mauss las comparte; no obstante, es más la manipulación que Durkheim hace de las estadísticas lo que le plantea bastantes problemas. En suma, si tuvo el arrojo de revisar a Marx a quien apreciaba mucho menos que a Proudhon, esperará la muerte de Durkheim para revisar *El suicidio* y *las formas elementales de la vida religiosa*. Halbwachs inquiere por un uso verdadero de la ciencia estadística y no por lo que considera en *El suicidio* de ser nada más que una ilustración estadística de la tesis de la anomia individual, que ha sido por lo demás bastante anterior, no solamente a *El suicidio* si no probablemente a *La división del trabajo social* misma.

Halbwachs tiene cuarenta y ocho años cuando escribe *Los marcos sociales de la memoria*. Hemos visto que ese libro antes de ser el comienzo de nuevas investigaciones y de una nueva carrera, significa la consumación de una vida que se apaga con el viraje histórico de la tormenta de la guerra del 1914-1918 y las transformaciones en los inicios de la posguerra. Para rescatar la palabra apropiada de Verret en el artículo ya

citado, aquello que define la obra de Halbwachs antes de *Los marcos*, es la «disposición teórica», la amplitud del campo estudiado: filosofía de Leibniz, cálculo de probabilidades, historia de la teoría estadística, economía política. La grandeza de Halbwachs, libre pensador, no fue solamente la de enfrentar Buchenwald y la muerte en 1945, sino que durante su vida también debió enfrentar «la mediocridad de la sociedad científica». Su rechazo de todo principio de autoridad se refiere no solamente a Bergson quien le fascinó durante siete años, también afecta a Marx quien era una referencia obligada en tanto que socialista (ocurre lo mismo con Simmel), e igualmente con Freud que no es únicamente leído para su capítulo sobre el sueño en *Los marcos* sino también para su gusto personal, de lo que queda huellas en los carnés de notas bajo la forma de un humor erótico. Resulta inútil que este paseante de largas caminatas se oriente por el camino señalado por nuestros dogmáticos contemporáneos. Ninguna autoridad, ni la de Bergson, ni la de Marx, ni la de Freud; en cuanto a Weber, uno se sorprende de la facilidad que tienen los historiadores de la recepción de su obra en Francia, de no señalar las páginas de *Los marcos*. No mencionan *Los marcos sociales* donde fueron citadas y utilizadas *La ética protestante* y *Economía y sociedad* que Halbwachs lee en alemán en 1920, mientras tanto los lectores franceses están a la espera setenta y cuatro años después de la traducción del tomo dos.

Sabemos por sus carnés de notas que Halbwachs comienza a trabajar en *Los marcos sociales de la memoria* en el año de 1921. Su memoria inmediata tiene como referente, sin lugar a dudas, las radicales y violentas transformaciones derivadas de la guerra de 1914-1918. Él mismo se identificó en favor de la defensa nacional contra la opinión de la mayoría de los socialistas; Junto con Simiand ocupa un cargo en la Administración relacionado con la producción y la defensa; en esos años difíciles pone a disposición de la nación, su saber, sus pasiones científicas y políticas. La experiencia repetida del regreso de los soldados pone de manifiesto una memoria colectiva de esta guerra como expresión de una ruptura con lo existente antes de 1914, experiencia de una ruptura masiva que es una experiencia de memoria colectiva, aunque expresa de igual forma una experiencia del descubrimiento de una memoria colecti-

va despedazada. Toda una civilización llegada a tal punto de su desarrollo científico y cultural, desaparece con la guerra de 1914 a 1918, para dar lugar a un mundo que no la conserva más en la memoria. El segundo aspecto de la guerra de 1914 a 1918 es la inmensa memoria colectiva que sirve de pantalla a otras memorias. El tercer aspecto que se desarrolla extremadamente rápido en Italia, en los mismos años en que Halbwachs redacta su libro, alude a la importancia de una memoria colectiva de masa como instrumento de la toma del poder político. Antes que la memoria del tratado de Versalles se propague en toda Europa, en Francia presenciamos la ruptura de la memoria nacional: la referencia política en la que se enfrentan el campo de los pacifistas y el campo de los belicistas. En el corazón de las pasiones políticas de Halbwachs, en 1920, el año antes de que comience a escribir, su partido socialista se divide en Tours por la escisión del partido comunista sobre el tema de la condena de los belicistas por los pacifistas y sus partidarios, y esas categorías, esas divisiones permanecerán cambiando plenamente de sentido. Para entonces, aparece un fenómeno de carácter masivo que será importante para comprender directamente el capítulo sobre la memoria de las clases sociales, e indirectamente el capítulo sobre la memoria religiosa: la idea de que no hay más una memoria nacional debido a la proliferación de memorias particulares en conflicto.

La guerra de 1914-1918 será el escenario de la desaparición del grupo de los durkheimianos. Durkheim muere, Hertz como tantos otros sucumbieron en el campo de batalla. Pero en el congreso de Tours en 1920, la memoria de la guerra desencadena la crisis de las creencias republicanas y socialistas de Halbwachs. Él no sabría perdonar su comportamiento durante la guerra, como tampoco admitiría la bolchevización del partido socialista y mucho menos aún el reflujo que caracteriza la Francia de los años veinte al veinticinco hacia un ultraconservadurismo. En esa Tercera Republica desolada y atacada por todas partes, por las ligas de extrema derecha que comienzan a crearse por organizaciones de antiguos combatientes; y por el aventurerismo político de la extrema izquierda deseosa como siempre de una revolución, Halbwachs se encontrará en una situación que permitirá darle un sentido diferente a su capítulo sobre la memoria de las clases y a la conclusión.

Los cambios de estilo del libro dan razón de la tempestad política por la que atraviesa el autor de *Los marcos sociales*. El principio de la obra parte de una historia mítica en la que se identifica la esclavitud y la pérdida de memoria. Es un relato tomado de viejos periódicos y que goza de la serenidad de la historia. Este relato desarrolla a grandes rasgos lo que Halbwachs ya ha expresado en la introducción a su tesis sobre la clase obrera; la clase obrera se encuentra excluida de la memoria de la colectividad; en el relato es un esclavo el que simbólicamente se encuentra excluido: es un alegato por una defensa del derecho a la memoria. Todo el cuerpo del libro ilustra la importancia y el valor ético de la memoria colectiva, y muy en particular, el capítulo reservado para la memoria colectiva familiar. Todo el cuerpo del libro señala también la función social imprescindible de la memoria en caso del presente de una sociedad en la que los hombres soportan todo tipo de limitaciones, la memoria asegura, de esa manera, la unidad de un grupo donde el amor de los hombres por una sociedad hacia la que guardan nostalgia ejerce una función compensatoria. Ahora bien, Halbwachs cambiará bruscamente de estilo; tanto que en el capítulo sobre las clases sociales uno puede preguntarse si estamos hablando del mismo autor. Muchos aspectos de ese capítulo nos parecen insólitos tanto en el fondo como en la forma. Después de capítulos brillantes por su densidad, tenemos un capítulo demasiado extenso y mal cuidado; Halbwachs regresa varias veces sobre las circunstancias del surgimiento de una nobleza de funciones posterior a una nobleza de espada: las reiteraciones no son su especialidad. Aunque la más visible es que el libro propone dos conclusiones absolutamente distintas. La primera conclusión tácita en el capítulo sobre la memoria de las clases sociales, reinventa en contra de *La división social del trabajo,* otra historia sociológica de la división del trabajo que no conduce a la anomia estructural de la sociedad que carecería de instituciones para coordinar las especialidades, sino, al contrario, conduce a la anomia de una pluralidad de memorias colectivas de la que el número creciente dificulta toda coordinación del hecho de la especialidad. La especialización mantiene la moral en Durkheim; ella mantiene en el presente el relativismo moral, lo arbitrario de una memoria de función que se auto-

justifica por temor del público y de la concurrencia, es una pseudo-memoria y una ética cínica.

El capítulo sobre las clases sociales finaliza con una conclusión que resulta bastante problemática para el lector, dado que no puede decirse que Halbwachs se exprese con mucha convicción. Durkheim había tenido muchas dificultades en concebir las corporaciones como instituciones de la ética profesional para coordinar las anomias derivadas de la solidaridad orgánica; Halbwachs supone igualmente que podría encontrarse en los medios externos a las profesiones (lo contrario de Durkheim) un espacio que unificaría esas morales de clase tan numerosas como las especialidades que van en incremento. A esta conclusión vacilante del capítulo sobre las clases sociales, se agregará la conclusión propiamente dicha que tiene, al menos, dos aspectos: en principio, los capítulos correspondientes a Bergson son densos y rigurosos, como también los de Durkheim (las relaciones entre la memoria colectiva y la memoria individual en Bergson, y las que existen entre la memoria colectiva y el pensamiento colectivo en Durkheim). Es una conclusión brillante que recoge las grandes esperanzas que Durkheim tenía cifradas en *Las formas elementales de la vida religiosa*, en el intento que la sociología respondiera a los grandes problemas filosóficos. Durkheim pretendía encontrar la respuesta al problema del origen *a priori* o *a posteriori* del conocimiento; Halbwachs, con la ayuda de Platón y Spinoza, manifiesta que ha encontrado el problema a la solución de la oposición entre idea e imagen. Nada nos prepara para el segundo aspecto de la conclusión en que intenta bruscamente proponer un sentido general al olvido y a la transformación de la memoria colectiva. En este punto, nos parece que existe un desfase con los capítulos dedicados a la memoria colectiva religiosa y la memoria colectiva de clase que ofrecían una visión pesimista del mundo: el mundo que nace de la técnica, el mundo que nace de la especialización, es un mundo en implosión, su reflexión estriba en que las memorias religiosas viven en un conflicto de intolerancias, y en un cinismo cuando se refiere a las memorias ideológicas de los grupos provisionales de las especialidades creadas por la división del trabajo. El pesimismo se encuentra vinculado, en suma, a una revisión dolorosa de Durkheim: la moral no podría constituir-

se en la profesión especializada tal como está presente en *La división del trabajo social*. Por otra parte, ella sería incapaz de apropiarse de algo positivo de la religión: Durkheim veía en *La división del trabajo social* la trascendencia de la idea, Halbwachs sólo ve una memoria fijada en la selección del pasado y esclerosada en su relación con otras memorias. La segunda conclusión se encuentra sobreañadida a la sociología de la memoria colectiva. Es la puesta a punto de una sociología del progreso que está propuesta junto con una elaboración de una filosofía optimista. Esta última está centrada en la idea de que el progreso ético-político estaría vinculado a un nuevo socialismo reformista, al ideal común de Durkheim y de los durkheimianos (la idea de que una democracia es sólo posible bajo la forma de un arte racional que critica la tradición pero sin rechazarla). Para llegar a esta conclusión, Halbwachs intenta mostrar cómo el movimiento del olvido colectivo coincide con el surgimiento de la nueva memoria. El viraje se localiza aquí: olvidar significa crear otro recuerdo desarrollando una nueva memoria colectiva. La idea del progreso no reside en el pasaje de lo simple a lo complejo como fue pensado en Comte y en Durkheim; reside en el pasaje de lo restringido a lo extenso. Esta ampliación conducirá a otras tesis que posteriormente Halbwachs tendrá en consideración: la idea de que no existe el olvido y que olvidar representa dejar los recuerdos fuera de un grupo, que reinventar el recuerdo es ampliar, al mismo tiempo, los grupos portadores de memoria y el contenido de esta memoria, reinventar es restituir aquello que en el pasado no había sido integrado, reactualizar aquello que quedó enquistado en el tejido de la sociedad al lado de su memoria colectiva. El progreso no se fundamenta únicamente en la ampliación del grupo hacia la humanidad, sino en una nueva transversalidad que unifica las viejas tradiciones conservadas y las viejas tradiciones olvidadas y reintegradas en una mixtura cultural reconstituida.

3. Razones para responder a Bergson en 1925

En *Los marcos sociales*, Halbwachs cita y critica constantemente a Bergson en tanto que autor de *Materia y memoria* e

igualmente, aunque en menor grado, en cuanto autor de *La energía espiritual*. No obstante, el hecho de trabajar durante siete años con el pensamiento de Bergson, le permite, sin duda, anticiparse a las tesis del filósofo y de responder por adelantado a libros que no han sido todavía publicados, como *Dos fuentes de la moral y de la religión*, por ejemplo. Halbwachs emplea la segunda edición de *Materia y memoria* (1900) y la quinta edición de *La energía espiritual* aparecida en 1920.

Recordemos el tema de las *dos memorias* de Bergson: la metáfora de la memoria de Bergson es la de un cono invertido y adyacente a un plano. El cono simboliza la memoria como reservorio de imágenes acumuladas en el pasado, el plano simboliza el presente, la punta del cono significa la memoria en el presente que únicamente permite filtrar del pasado aquellos recuerdos habituales (recitar, modo de empleo de la memoria en el mundo industrial y técnico). La primera memoria, la que se encuentra adaptada al presente, está construida por la inteligencia para estar a disposición de la acción sobre la materia y de la comunicación entre los hombres. Esta memoria intelectual tiene por recurso el lenguaje y las palabras y permite controlar el espacio material facilitando tanto la acción técnica como la acción científica. Esta primera memoria, Bergson la denomina memoria habitual. La segunda memoria denominada la «memoria pura», se encuentra totalmente hecha de las imágenes que hemos aprehendido en el curso de nuestras vidas; a esta memoria pura tenemos difícilmente acceso dado que las exigencias racionales y sociales de atención al presente, gobiernan una práctica orientada por los otros, a la materia y la acción, que protege a la memoria pura. Para llegar a esta segunda memoria, debemos, según Bergson, aislarnos simultáneamente de los otros hombres y de las exigencias de la acción, a la vez, para que nuestra consciencia pueda identificarse con esta memoria en una percepción donde la consciencia perceptora dure tanto como la consciencia percibida. En respuesta a esta tesis de Bergson, Halbwachs considera estudiar los marcos sociales del pensamiento individual en la primera parte del libro y los marcos sociales de la memoria colectiva en la segunda parte. El plan no es más que aparente puesto que el lector sabe desde la primera parte que son los mismos marcos de la familia, por ejemplo, los que ope-

ran en la memoria familiar del individuo y en la memoria que la familia tiene de ella misma. Pues, el plan real contrapone la primera parte dedicada a la noción de marco social a la segunda parte que presenta la noción de memoria colectiva. A la tesis de Bergson de que la memoria es una experiencia vivida de las imágenes encubiertas que en el pasado ha tenido el individuo, Halbwachs responde que ninguna memoria es una vivencia, todo lo contrario, ella es una reconstrucción racional del pasado realizada desde elementos y mecanismos presentes en la actualidad en la consciencia del grupo. De 1923 a 1944, las notas sociológicas de Halbwachs están prácticamente dedicadas a la sociología de la memoria en sus carnés de observaciones. Dado que *Los marcos* no tienen solamente una importancia histórica (la de instituir una sociología de la memoria) sino también una importancia social y existencial para Halbwachs: es ese libro que se hará célebre y le abrirá las puertas de una carrera portentosa: ¿Por qué Halbwachs, quien desde antes de 1914 era un hombre reconocido como especialista de la estadística y de la economía política, de la sociología de las necesidades y de la clase obrera, trabajaría durante cuatro o cinco años en ese libro, una persona como él que, por lo demás, no poseía ninguna formación psicológica? ¿Cuáles fueron las razones de responder a la psicología de la memoria de Bergson cuando el gran debate cultural sobre la memoria había tenido lugar antes de 1914? ¿Por qué imprevistamente ese encarnizamiento contra Bergson en 1925, si bien el libro *Materia y memoria* data de los años de 1880, es decir, más de medio siglo de anterioridad? Principalmente, a causa de que Durkheim estaba muerto y el grupo durkheimiano abatido y dispersado por la guerra, todo lo contrario ocurría con un Bergson triunfante y que su triunfo social y filosófico era, de hecho, un símbolo de todo un reflujo ideológico que acompaña el día después de 1918.

Será ineludible definir *Los marcos sociales* como el acto que funda el segundo durkheimismo. Desde el periodo del fin de la guerra, antes mismo de la muerte de Durkheim, Halbwachs prepara una relectura de *El suicidio* y de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Lo anunciado se hará público desde la muerte de Durkheim en el artículo ya citado «La doctrina de Émile Durkheim» de 1918. A partir de esta fecha, Halbwachs anuncia su intención de instituir un nuevo durk-

heimismo. El mismo año de *Los marcos sociales*, publicará *Los orígenes del sentimiento religioso según Émile Durkheim*, es allí donde se encuentra el núcleo de una de las revisiones fundamentales del durkheimismo, es decir, el abandono de una dimensión que era esencial para Durkheim: la dimensión de la trascendencia religiosa para fundar una moral. Igual que en la edición de 1930 de *Las causas del suicidio*, desviará hacia la morfología social las causas religiosas de los suicidios; de igual modo, en *Los marcos sociales de la memoria*, delimita el fenómeno religioso a otra forma de memoria. Antes de la guerra de 1914, el conjunto de los trabajos económicos que acreditaban el distintivo durkheimiano de Halbwachs, le permitía vincular su deseo de tener un lugar reconocido en la escuela de Durkheim y de repensar las teorías socialistas. En 1920, la situación se encuentra invertida; luego del desplome de la corriente socialista por la escisión comunista en el Congreso de Tours, los socialistas anteriores a 1914 tuvieron dificultades en ubicarse; la reconstrucción del durkheimismo permitirá, en *Los marcos sociales de la memoria* (en particular en la conclusión), desarrollar una filosofía de la historia, una interpretación general, actualizando la esencia de lo que había sido el primer Durkheim y la tradición socializadora de antes de 1914, es decir, la idea de progreso. Desde ahora este reajuste de la idea de progreso, no se hará sobre la base de una filosofía de la historia tal como la propuso Auguste Comte, sino sobre la base de la sociología de la memoria: el progreso se piensa, puede pensarse, inclusive el progreso político, no en los términos de la ruptura revolucionaria marxista sino en términos de una continuidad con la tradición, lo que significa la continuidad de la crítica racional de la tradición, es decir, de su desarrollo sobre una base más amplia. Es un modo de pensar el devenir de la sociedad, a la vez sociológico y político, que concluye en *Los marcos sociales de la memoria* que *revela* aquello que era apenas perceptible; no obstante, el mito que abre ese libro, el de la esclava amnésica, incita —desde el inicio— al lector en un acto poco usual: a tomar partido por la memoria en rechazo de la amnesia. Este llamado a la complicidad del lector, en el espíritu de Halbwachs, continúa con lo expresado en su tesis sobre la clase obrera y que también es considerado en su artículo titulado: «Materia y sociedad»,

aparecido en 1920 en la *Revue philosophique*: su relectura de la alienación que sobrelleva la clase obrera, una alienación no definida por la producción, sino por la sociedad de la que se encuentra excluida, dado que la clase obrera está dedicada a las relaciones con la materia. Si el rechazo de Bergson es una oportunidad para reconstruir el segundo durkheimismo, se debe a que Halbwachs no cita exclusivamente *Materia y memoria*, sino también la segunda edición de *La energía espiritual*. Halbwachs pudo ser un gran admirador de *Materia y memoria* en la época en que seguía los cursos de Bergson, si bien no podía aceptar aquello que se preparaba antes de 1901, es decir, la idea de que esta memoria pura que se opone a la materia, es en cierto modo el camino más adecuado para alcanzar no solamente la memoria más profunda del individuo, sino también las formas más profundas del Ser que se encuentran en el individuo, el lugar donde se constituye la creación estética, moral y religiosa, un lugar quizá parecido a la fuente de la creación de la vida, quién sabe si de la creación por Dios mismo. Es el espiritualismo de Bergson el que es atacado y, si es atacado, lo es a causa de que Bergson orienta con su espiritualismo su crítica antirracionalista contra la sociología y Durkheim. No podrían salvarse Durkheim y la sociología si no se domina el pensamiento de Bergson.

Es por eso que hay que comprender los motivos que alientan a Halbwachs: renovar la sociología y sentar sobre nuevas bases el ideal republicano «progresivo» (como será planteado en la conclusión) que proponía un sector importante del durkheimismo antes de la guerra.

Lo excepcional en la vocación de Halbwachs de escribir *Los marcos sociales de la memoria* tendrá históricamente un desenlace bastante extraño. Ese libro, ciertamente, le permitirá tener acceso a la enseñanza superior y de ser junto con Mauss el sucesor de Durkheim. Aunque, con la sola excepción de Mauss, el libro en lo inmediato, como bien lo señaló Karady, no tendrá más que un apoyo cortés por parte de Bouglé y de los durkheimianos supervivientes. Inclusive, Blondel, colega y amigo, el único durkheimiano en redactar una extensa reseña del libro que Halbwachs transcribirá cuidadosamente en sus carnés de notas, Blondel que no oculta su admiración... por Bergson, se muestra escéptico y condescendiente hacia las te-

sis de Halbwachs. ¡Extraña suerte la del suceso de ese libro! Éste adquiere el lugar de un libro fundamental, a pesar de las dos reseñas que le son hechas, las dos críticas —la de Blondel, ya citada, y la de Marc Bloch que expresa el punto de vista de los historiadores. En 1934, Mauss hace mención del libro y lo califica de célebre, pero no por la noción de memoria colectiva sino por la noción de marco social; en el mismo periodo (1931) Halbwachs anota en sus carnés que había redactado ochenta nuevas páginas para *Los marcos sociales* (eventualmente significaba que deseaba hacer una nueva edición de *Los marcos sociales*). Más tarde, será la noción de «memoria colectiva» la que conseguirá ser célebre. Este reconocimiento tiene lugar, en 1939, por un artículo del autor titulado «La memoria colectiva en los músicos»* y que continuará al dar en el año de 1941, a la «Topografía legendaria de los Evangelios»** un subtítulo: «Estudio de memoria colectiva». Es el título que llevará el manuscrito póstumo de Halbwachs; ¿la escritura era la de Halbwachs? Algunas semanas antes de ser arrestado, Halbwachs escribe en sus cuadernos que Janet bien habría podido citarlo cuando utilizaba en sus cursos en el Colegio de Francia el concepto de *memoria social* y que, por otra parte, Piéron se lo había comunicado desde el año de 1931. Quiere decir que en 1944, si bien el conjunto del mundo científico conservó la palabra «memoria colectiva» como símbolo del destino de *Los marcos sociales*, en el tribunal de la consciencia de su pensamiento, Halbwachs habla de «memoria social».

4. La noción de marco social

4.1. *Los marcos sociales de la memoria individual*

Son el objeto de la primera parte del libro que estudia la siguiente progresión: es comparando la memoria en el sueño y la memoria en el estado de vigilia que el lector percibe la expe-

---

* Maurice Halbwachs, «La mémoire collective chez les musiciens», París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 168-201. *(N. del T.)*

** Maurice Halbwachs, «La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective», *Revue Philosophique* (París) (marzo-abril, 1939), pp. 136-165. *(N. del T.)*

riencia psicológica de la noción de marco de la memoria. La hipótesis del papel central del lenguaje en *Los marcos* se encuentra verificada por el análisis del capítulo II sobre el olvido patológico del lenguaje. Esos dos primeros capítulos permiten demoler la hipótesis bergsoniana de una memoria pura, individual, en imágenes. Los capítulos sobre la localización y la reconstrucción del pasado desarrollan las tesis positivas de Halbwachs: recordar para un individuo es reconstruir su pasado desde los marcos sociales presentes en su grupo. A todo lo largo de esos cuatro capítulos el lector es seducido, y arrastrado a experiencias psicológicas (soñar, obligado a acordarse del sueño, localizar un recuerdo, percibir) y debe cotejarlas con las interpretaciones dadas por Halbwachs que se apoya en la literatura psicológica de su tiempo, en particular la de Freud y mayormente, en un bergsonismo retornado contra Bergson. Existe un modo distinto de emplear la intuición que no se desvía de la inteligencia sino que se amplía en una comprensión de la significación intelectual compartida, en la que se vinculan la imagen de lo particular, y una captación de las esencias en una naturaleza singular y universal a la vez. En su conclusión, Halbwachs aproximará su método del conocimiento al del tercer género de Spinoza.* En una introducción al texto póstumo de *La memoria colectiva*, el filósofo Michel Alexandre evoca justamente un acercamiento a la fenomenología.

La noción de marco social es el núcleo de la primera parte del libro, esta noción posee un pasado metafórico utilizado en todas las historias de la literatura cuando se habla de si-

* Tres géneros de conocimiento se distinguen en Spinoza. *El primer género de conocimiento se halla en la imaginación* y se define por ser una experiencia difusa de la percepción. Al ser un género de conocimiento inadecuado y confuso, es el modo de conocimiento por el que se conocen sólo los afectos y las pasiones. Es un tipo de conocimiento que posee unos límites que son los de la experiencia afectiva y que debe ser superado

El segundo género de conocimiento es la razón. Es el conocimiento discursivo. Se parte de las ideas confusas y compuestas del primer género para concluir en ideas claras y distintas. Es el conocimiento de las nociones comunes. La razón percibe las cosas como necesarias y en su necesario encadenamiento y no como casuales, de lo que se deriva que tenemos un conocimiento adecuado y cierto. *El tercer género de conocimiento se denomina también el de la ciencia intuitiva*. Este género sería el que va de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas; y cuanto más comprendemos las cosas de esta manera más comprendemos a Dios. *(N. del T.)*

tuar una obra en su marco. Desdichadamente, esta noción trivial tiene dos sentidos bastantes diferentes. El marco de una obra puede significar el conjunto de los hechos históricos, próximos o lejanos, contemporáneos: el marco es entonces un conjunto de puntos de referencia. No obstante, puede significar también una referencia particularmente importante: el «medio» social será el origen, por excelencia, del nacimiento o de la recepción y del suceso de la obra. Antes de Halbwachs puede encontrarse ese sentido en Durkheim; después de Halbwachs será algunas veces retomado por Gurvicht. En Halbwachs, el punto de partida se encuentra en la oposición entre la tradición durkheimiana presente en *Las formas elementales de la vida religiosa* y su propia tradición, en la tesis sobre *La clase obrera y los niveles de vida*. En particular, se encuentra la noción de marco social en la introducción y en la conclusión de esa obra. En *Los marcos sociales de la memoria*, Durkheim está citado en el capítulo primero, consagrado a los sueños, lo que permite a Halbwachs expresar que esa postura resulta incompleta o en cualquier caso, equivocada, dado que estaría orientada por el sentido común, lo mismo que en Bergson, quien plantea que recordar es revivir en el presente un recuerdo pasado oculto entre nosotros. Aunque la distancia del «marco social» de Halbwachs con el de Durkheim es mucho más importante. Desde el prólogo de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim escribe esos pasajes fundamentales sobre las «categorías del entendimiento»: «En las raíces de nuestros juicios existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual, son aquellas que los filósofos denominan después de Aristóteles las categorías del entendimiento: nociones del tiempo, del espacio [...] "que son como los marcos sólidos que encierran al pensamiento", éste parece no poder liberarse sin destruirse, puesto que resulta imposible que podamos pensar los objetos sin que no se encuentren ubicados en el tiempo y en el espacio [...] las categorías del entendimiento son como la osamenta de la inteligencia; si bien cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas, se encuentran naturalmente en su camino las principales entre esas categorías» (cuarta edición, París, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 12-13). La conclusión de *Las formas elementales de la vida religiosa* pre-

senta en varias ocasiones la noción de marco social que, como categoría del entendimiento colectivo derivada de la religión primitiva, podrá devenir categoría de la ciencia a causa de que el marco social originario es principio universal y permanente de clasificación: «tal es el principio profundo sobre el que reposa esta clasificación primitiva donde los seres de todos los reinos están situados y clasificados en los marcos sociales en las mismas condiciones que los hombres» (*ibíd.*, p. 360).

Podríamos preguntarnos por los motivos que hicieron posible que Halbwachs se sintiese obligado en defender a Durkheim y a su sociología contra Bergson, una persona que no tenía experiencia como psicólogo. La respuesta se encuentra en su tesis aparecida en 1912 *La clase obrera y los niveles de vida*.* En efecto, Halbwachs descubre en ella el problema general de la memoria de las clases sociales en su tentativa de una revisión durkheimiana de la tradición marxista en lo tocante a la clase obrera y las clases sociales en general. Escribe en el prólogo (primera edición de 1912): «En la repartición de los hombres en clases [...] existen cambios [...] los hombres sobrellevan más la acción de las instituciones económicas actuales que las anteriores. No obstante, en lo inmediato no se encuentran en capacidad de hacer tabla rasa de las creencias, tradiciones e incluso de las instituciones del pasado. Cuando Marx plantea que las instituciones jurídicas, políticas, religiosas y todo el movimiento de las ideas [...] no son más que la experiencia [...] de la evolución económica, tal vez no quiera decir nada más que eso. Los hombres no distinguen de inmediato la infraestructura: el pasado también presente bajo sus formas jurídicas, políticas, religiosas, intelectuales les impide tomar consciencia del presente económico. Así las divisiones sociales del pasado se prolongan en las clases de hoy en día [...] las relaciones de fuerza de clase se transforman continuamente [...] (p. xv), por tanto lo que debemos considerar es el estado actual y social en su conjunto y no la evolución en el pasado de esas clases. En efecto, la división del grupo en cla-

* Se encuentra una edición electrónica (http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin) en francés del libro de Maurice Halbwachs, *La clase obrera y los niveles de vida. Investigaciones sobre la jerarquía de las necesidades en las sociedades industriales contemporáneas*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Letras de la Universidad de París, Félix Alcan, 1.ª edición 1913, 495 páginas. *(N. del T.)*

ses se modifica bajo la presión de las necesidades experimentadas no sólo en una clase, sino en el cuerpo social todo entero: entonces, la sociedad se descompone y se reorganiza siguiendo el plan que permite mejor satisfacerlas. Esas necesidades tienen su origen fuera de los marcos sociales preexistentes. Explicar el estado actual de las clases por su pasado, significa recluirnos en esos marcos y condenarse a ignorar esos nuevos principios [...] Justamente, el pasado de las clases puede informarnos sobre las resistencias pasajeras que encuentra la sociedad en su proceso evolutivo, sobre las tradiciones porfiadas de supervivencias casi inexistentes; sin embargo, sobre las causas últimas de la distribución actual de la sociedad en grupos jerarquizados, el pasado nos enseñará mucho menos que el presente» (pp. XIV-XV-XVI).

La noción de marco social utilizada en 1912 por Halbwachs se diferencia a la de Durkheim. Si bien se trata de una estructura que unifica un pensamiento, es el tipo de pensamiento lo que hace la diferencia: la clase social, ciertamente, se encuentra caracterizada como todo grupo por un sistema de representaciones dominantes, aunque la clase como especie particular de grupo es, en primer lugar, un sistema de representaciones de valores centrales (y cambiantes) de la sociedad. La clase social, en realidad, representa los valores que organiza un sistema jerárquico y, al mismo tiempo, se representa a sí misma en esa jerarquía. Por supuesto, el marco social que nos remite al pasado es el marco social de la memoria de clase; en *Los marcos sociales de la memoria* encontraremos ese uso del marco social como portador y organizador de la jerarquía de la representación general de la sociedad, caracterizada por necesidades y valores. En el capítulo sobre las tradiciones de las clases, la referencia es evidente; pero existe también en el capítulo de la localización y la reconstrucción del pasado donde el marco social de la percepción como de la memoria hereda de la doble tradición: así como en Durkheim, el marco social es un conjunto de mecanismos que permiten un conocimiento; en el primer Halbwachs, es una visión del mundo animada por un sistema de valores. Desde 1912, Halbwachs considera que la clase obrera se encuentra totalmente incorporada en el presente y se halla excluida de la memoria colectiva: «Ella no tiene propiamente pasado» (p. XVI). La alienación de la me-

moria de la clase obrera es doble; no solamente porque se encuentra excluida de la memoria colectiva del resto de la sociedad, sino también por lo que Halbwachs considera acerca de ella, de que no ha tenido el tiempo de modelar su propia memoria: «las agrupaciones profesionales y locales se han encontrado o muy aisladas o han sido demasiado efímeras para que una tradición obrera haya podido imponerse de manera duradera en la consciencia de esos grupos» (p. XVI). Concluye: «Es en el presente y no en la historia que será legítimo y necesario estudiar, en primer lugar, a la clase obrera, puesto que de todas las partes de la sociedad es ella la que menos sobrelleva el impulso y la influencia de su pasado» (p. XVII). Si conocer la clase obrera es fundamental para un socialista en 1912, resulta esencial comprender en 1920 cómo la consciencia de clase puede nacer del conflicto entre la memoria del pasado y las exigencias del presente. ¿Los marcos sociales que caracterizan a todas las clases pueden entonces desaparecer? El primer problema de orden teórico que proviene de los marcos sociales de la memoria de la clase obrera será el de *cómo explicar el olvido social*. Es la cuestión que encontraremos en sus carnés de notas. Esos carnés indican que comenzó la redacción del libro *Los marcos sociales* en agosto-septiembre de 1921, en Rothéneuf. En la página tres de los carnés, escribe en 1923 el siguiente pasaje: «Cuando pensamos en tantos ensayos, ideas entrevistas, actos esbozados y de los que nada queda o casi nada, constatamos que todo eso ha sido eliminado dado que no encuentra su lugar en los marcos de la sociedad. Del pasado ésta olvida aquello que no puede asimilar, por otra parte, eso define, quizás, el pasado en su relación con el presente, la rapidez con la cual los estados sucesivos de la consciencia se sustituyen los unos con los otros, hace que la mayor parte del pasado caiga en el olvido. ¿Podemos admitir a pesar de eso que el pasado se conserva integralmente? ¿Pero dónde? ¿En las consciencias individuales? Puesto que esos estados pasados existían sólo en virtud de un acuerdo temporal entre los pensamientos individuales y para conservarlos era necesario que ese acuerdo permaneciese o fuese recreado, pero la actual consciencia social se opone a ello». Ése es el punto de partida o en todo caso la concreción del pensamiento de Halbwachs sobre los marcos

sociales. Ese pasaje que es único, es importante puesto que su punto de partida se encuentra vinculado a dos ideas: el olvido de la sociedad y la celeridad de la experiencia.

Es en esos cuatro primeros capítulos que, gradualmente, Halbwachs reconstruye la teoría de las dos memorias de Bergson y colocará progresivamente en su lugar la noción de marco social y de su funcionamiento.

El mito del prólogo, la amnesia de una niña esquimal, encontrada en el siglo XVIII y que vuelve a recordar cuando se le muestran imágenes tanto de su infancia como de su vida de esclava, es el primer mito del marco social. Social, en tanto que es en la sociedad que ella encuentra los medios para recordar, puesto que lo que muestran las imágenes son cosas de su lugar de origen o de deportación. El mito nos remite a la noción de marco, en el sentido, que las imágenes no son fotografías (nos encontramos en 1723) sino esquemas simbólicos que pueden hacer nacer otros recuerdos concretos.

En el capítulo sobre el sueño, las dificultades en reconstruir el sueño cuando dormimos y al levantarnos, son dos momentos de una misma experiencia: la del antagonismo entre los marcos sociales del pensamiento consciente y del pensamiento durante el sueño. La otra experiencia es la de nuestros recuerdos surgidos del sueño que logramos narrar fragmento tras fragmento. La primera noción de marco social se infiere por sus consecuencias: no podemos reencontrar el orden de las imágenes-recuerdos del sueño como podemos reencontrar el orden de los recuerdos de la víspera; el marco social ausente en el sueño conduce a la metáfora de un sistema de clasificación que, venido desde afuera, impone un orden fijo a las imágenes (p. XX). El exterior es la memoria de los otros y es lo que permite que el marco de mi memoria sea social; esta primera noción del marco social de la memoria, Halbwachs la identifica con el marco de la inteligencia cuyos elementos son: el lugar, la forma, el lenguaje, la reflexión. A los que designa como «los clavos con los que fija sus recuerdos» (p. XXIII). La naturaleza intelectual del marco de la memoria permitirá comprender el trabajo de la memoria que va desde la referencia impersonal de reconstrucción del escenario del pasado al renacer de una memoria íntima y afectiva. El decorado reconstruido repercute sobre nuestros sentimientos. Ese trabajo de

la memoria revela que los marcos sociales son sistemas lógicos, de sentido, cronológicos, topográficos que anticipan el recuerdo, ponen a su disposición «un sistema general del pasado» designando el papel y el lugar del recuerdo particular (pp. 25, 28, 30 de *Los marcos*). Ese posible trabajo del marco social de la memoria le procura una doble característica: nos resulta familiar, accesible en cada momento y nos ofrece la certeza de tener acceso al recuerdo ausente que como todo álbum familiar, sus fotos ocasionan un gran número de recuerdos. El marco es una virtualidad familiar. La experiencia del sueño como puesta en marcha no acabada del espacio y del tiempo nos permite referencias aproximativas (arriba... la tarde...) pero lo que nos falta, es el marco como una totalidad de los tiempos y una totalidad de los espacios; esta ausencia de totalidad da cuenta tanto de lo ilógico del sueño como de nuestra dificultad para rehacerlo. Fuera del espacio y del tiempo pueden existir, sin duda, una pluralidad de marcos posibles, como Halbwachs dice: «El espacio, el tiempo y los otros marcos que explican y ordenan en alguna medida...» (p. 53). Sin embargo, el sueño parece probar que un marco mínimo sería el lenguaje. En el capítulo II sobre la afasia se estudiará el papel del lenguaje.

La experiencia del lenguaje de la memoria en el sueño supone que el marco social sea la forma intelectual, no solamente del pensamiento colectivo como en Durkheim, sino tam bién de una intuición que es propia de la fenomenología: la intuición de la consciencia de un mundo compartido por el sujeto y los otros hombres (p. 68). Los desórdenes del lenguaje en la afasia muestran que el marco social de la memoria (el lenguaje se encontraría en la base) es un sistema simbólico donde tiene lugar la comunicación (la comprensión de sí mismo y de los otros) y también la objetividad e impersonalidad de un sistema simbólico convencional (p. 76). Esta idea de que el empleo del lenguaje permite a la inteligencia progresar desde la relación con las cosas en sí mismas, hasta el dominio sistemático de la relación de las cosas entre ellas, es una idea muy próxima a la de Piaget quien la desarrollará poco tiempo después en *El nacimiento de la inteligencia en el niño* con los mecanismos particulares que Halbwachs describirá precisamente estudiando la actividad del marco.

El segundo capítulo sobre el lenguaje, se termina con un bosquejo de tres niveles de complejidad del marco social que muestran los niveles de la patología del afásico y que permite comprender mejor los conceptos que vinculan el marco social y la memoria; esos tres conceptos son los de totalización, reiteración y fundamentalmente el de noción. Una frase convertida en incomprensible por un error tipográfico de la edición de 1952 (p. 81) revela esta estructura: «La sociedad, efectivamente, piensa por conjuntos: ella relaciona sus nociones las unas con las otras, y los grupos [por "les groupe" (verbo) y las agrupa] en representaciones más complejas de personas y de acontecimientos, integradas ellas mismas en nociones todavía más complejas». Los tres niveles de complejidad evocan un poco el plan de la *Crítica de la razón pura* (el concepto, el juicio, la idea), tres modos de totalización, de la sensación-imagen y más tarde del recuerdo. El mecanismo de reiteración aparece aquí para explicar el mecanismo de la complejidad del marco; la idea de reiteración se encontrará en el corazón del marco de la memoria en el mito del capítulo III sobre la lectura del libro infantil y será retomado en el capítulo de la memoria colectiva y familiar; esto es central en el pensamiento de Halbwachs dado que si toda memoria es una memoria de la memoria, puede prepararse aquello que va a emerger en el camino seguido por *Los marcos*, la idea de que no existe ni comienzo ni fin del marco de la memoria, ni de la memoria; ni tampoco existe el olvido total, ni nueva invención mnemotécnica. Lo esencial de la respuesta a Bergson, será el reempleo y el análisis de la palabra «noción» de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (*op. cit.*). El pasaje de Durkheim (en la p. 630 y en la nota 2, pp. 630-631) asocia de alguna manera las palabras *marcos sociales* y *noción*. El pasaje de Durkheim es el siguiente: «Tal es el principio profundo sobre el cual reposan las clasificaciones primitivas donde los seres de todos los reinos se encuentran situados y clasificados en los marcos sociales en el mismo rango que los hombres»; en la nota 2 comenta: «En el fondo, los conceptos de totalidad, de sociedad y de divinidad no son más que aspectos diferentes de una sola y única noción». El genio de Halbwachs reside en concebir esta noción como una naturaleza mixta; la que es una palabra envolvente en Durkheim

deviene en Halbwachs central a la idea del pasaje de la idea a lo moviente; La noción es una combinación de inteligencia e imagen, un desplazamiento de la inteligencia a la imagen y viceversa. Con la idea de «noción» aparece, de alguna forma, la «mónada» del marco de la memoria social, la unidad constitutiva que libera de la oposición que hace Bergson entre la memoria-inteligencia y la memoria en imágenes: *los marcos sociales de la memoria serán hechos de nociones, fundamentalmente de una realidad que unifica los polos opuestos del concepto y de lo sensible.*

El capítulo III coloca en su lugar la respuesta de Halbwachs según la cual el pasado no es revivido, sino reconstruido, y en la medida que esa reconstrucción sea fruto de un olvido, rememorará los principios generales que constituyen nuestro interés en relación con el grupo, nuestra tendencia a ponernos en su lugar; los principios de los marcos de la memoria remiten a nuestra visión del mundo proporcionada por la sociedad de nuestro tiempo. El ejemplo propuesto que tiene el valor de un segundo mito es el de la relectura de un libro infantil: el libro es releído por un adulto; la transformación de la impresión de la lectura es una metáfora en cuanto a la transformación del recuerdo bajo el efecto del cambio de los marcos. En la redacción de ese capítulo se encuentra desarrollado el tema principal de la transformación de los marcos sociales de la memoria. La experiencia del libro surge del sentimiento del olvido; nos queda muy poca cosa de esta lectura. Releemos ese libro y no reencontramos ni nuestra alegría ni nuestra primera memoria. La lectura sugiere que los marcos sociales de la percepción son los mismos que los marcos sociales de la memoria; igualmente sugiere que conservamos un sentimiento global de la primera lectura como de la lectura realizada en el presente, que ese sentimiento global es el de una complicidad que ha existido pero que no existe más que por la maestría del escritor de este libro que, redactándolo para los niños, incorpora en el relato una visión infantil del mundo. Esta visión del mundo, Halbwachs la describe como una «representación del mundo y de la sociedad». Los marcos sociales, de los que sabemos que aseguran la coordinación de las totalidades espaciales, temporales y de significación, crean no solamente las claves que anticiparán las lógicas posibles de referencia de un

recuerdo, sino también un clima, un *a priori* afectivo y evaluativo: la visión del mundo que unifica el relato. En esta visión del mundo y en la metáfora de la lectura alcanzan a ser colectivos los marcos de la memoria que hasta ese entonces eran sociales (ya que la memoria individual en el sueño o en la afasia utilizaba el lenguaje que es común a todos los grupos de la sociedad, utilizaba el tiempo y el espacio propios de esos grupos). Para comparar los marcos cambiantes de las dos memorias colectivas de lectura o de las dos memoria-lecturas, Halbwachs hace un llamado explícito a unos grupos particulares, que son más bien marcos colectivos del pensamiento. Esos grupos particulares son el mundo de los adultos y el mundo de los niños. Ciertamente, se trata de comprender que los marcos de la memoria evolucionan con la edad; de la experiencia de la lectura cuando niño conservamos apenas algunos recuerdos, no el recuerdo de los marcos que aseguran nuestra identidad sino el recuerdo de algunos rastros. En lo esencial, la experiencia primordial la hemos olvidado; no podemos revivir tal cual el pasado, no podemos, como le sugiere Bergson, reconstruirlo. La oposición de nuestras propias identidades, las de antes y las de ahora, muestran la transformación del marco y nuestra oposición a la visión del mundo del niño (un mundo vivido como el lugar de todas las posibilidades de la afectividad y del imaginario, un mundo donde las cosas, los animales existen con el mismo rango de importancia que los seres humanos, donde los hombres son percibidos de forma indiferenciada); el adulto, al contrario, percibe las cosas por la abstracción científica, por la abstracción económica; percibe a los hombres por las clases sociales. Puedo reencontrar esas visiones del mundo que son unas referencias de mi identidad y por ellas unas historias representadas en el libro y en la memoria de mis amigos de infancia. Puedo, no reconstituir el pasado, pero sí *reconstruirlo* desde mi presente visión del mundo, a partir de lo que subsiste de la memoria de ese tiempo en el presente de un grupo. Los cambios de marco de la memoria llevarán a una modificación de los recuerdos, dado que los marcos no son referencias externas, no son cosas de naturaleza distinta a los recuerdos. Los marcos visión del mundo son ellos mismos hechos de recuerdos «estables y dominantes», los marcos se encuentran integrados por recuerdos estables

porque sirven de lugar permanente de organización durante un largo tiempo; ellos son dominantes dado que cada recuerdo estará vinculado a ellos en su lógica y en su visión del mundo, como en un centro de organización. La experiencia de la lectura era la de un choque entre dos marcos sociales distintos: la experiencia de sus cambios es la de la transformación que he soportado en mis recuerdos de ese libro. También ha sido la ocasión para Halbwachs de ratificar su tesis fundamental: recordar no significa revivir, sino reconstruir un pasado desde los marcos sociales del presente.

El último capítulo sobre la localización de los recuerdos permitirá descartar los estereotipos de la idea de marco que, como atlas o calendario, sólo serviría de apoyo a una memoria que sería por esencia individual. Ese capítulo también será la anticipación de la segunda parte (sobre la memoria colectiva); el marco se manifestará por intermedio de una experiencia como organizador de nuestro recuerdo y de su sentido vinculado a un grupo social. El capítulo podría llamarse: «Nuestro trabajo sobre el marco social de la memoria para encontrar un recuerdo». Ese trabajo personal, ese trabajo consciente que se efectúa sobre el marco es diferente de lo que se ha dicho del trabajo de transformación del marco por sí mismo y sobre sí mismo. Irónicamente, la descripción de los esfuerzos se encuentra en oposición a la intuición de Bergson; esos esfuerzos se asemejan a un razonamiento, en el hecho, que localizar un recuerdo es combinar las redes de sentido como un viajante combinaría unos juegos de planos geográficos. Localizar, por lo demás, es tener de modo permanente un sentimiento de discontinuidad, lo contrario de la intuición bergsoniana, en el momento que se tiene la impresión de estar saltando de una red a otra (p. 123). Por encima de las simples referencias de tiempo y de lugar, localizar es situarse en un conjunto de significaciones que son sociales: «ocupaciones jornaleras, acontecimientos familiares, ocupaciones profesionales, investigaciones científicas» (p. 125). Esos campos de significaciones son los que nos vinculan a la actividad de un grupo; el acontecimiento que será grabado en mi memoria es el acontecimiento que quedará grabado en la memoria de esos grupos: un acontecimiento que será el modo como ese grupo me recuerda. Es la objetividad de mi memoria, la fijación de mi memoria que sabemos

inducida por el marco social que encuentra así su fundamento en la sociedad. Permanencia y objetividad se encuentran vinculadas al juicio que los hombres tienen sobre otros recuerdos: es el juicio de los hombres que da a nuestros recuerdos nuestra objetividad que no tendría sin ellos. El marco de la memoria no es pues un sistema estático de fechas y lugares que confrontaríamos frente a un hecho: es un esquema dinámico. El marco de la memoria es por definición el pasaje de la consciencia a la preconsciencia. «Por marco de la memoria entendemos, no solamente al conjunto de las nociones que en cada momento podemos percibir dado que ellas se encuentran más o menos en el campo de nuestra consciencia, sino también todas aquellas que alcanzamos partiendo de ésta, por una operación del espíritu análoga al simple razonamiento» (p. 129).

Esta descripción que denominaremos «fenomenología de la localización» será la oportunidad descubrimiento de dos tipos de marcos de la memoria: el tipo de marco de la memoria reciente o inmediata y el tipo de marco de la memoria lejana. El dato inmediato «del aquí y del ahora» ocurre en un medio de hombres que se acuerdan de las cosas del presente. El cuadro de los recuerdos al que me permite acceso ese marco de la memoria inmediata se encuentra estructurado por el nombre, el lugar, la data de todos los hechos recientes sin que exista entre ellos una jerarquía. Existe una identidad entre mi memoria inmediata y la memoria del grupo que me rodea y del mismo modo hay una correspondencia entre la inestabilidad del grupo que me rodea y la inestabilidad de esta memoria inmediata. El segundo dato después del aquí y el ahora del marco, es la experiencia de su cambio en el tiempo, es la experiencia de su transformación. Al mismo tiempo se tiene el sentimiento que no puede establecerse una jerarquía entre los recuerdos, puesto que teniendo todos el mismo valor (es un supuesto muy importante) se hace necesario que el tiempo dure para que podamos saber cuál de los recuerdos será el esencial y cuál de ellos será el secundario; es importante que el tiempo dure para que se estructure un interés del grupo en relación con sus recuerdos. La experiencia determinante de la memoria inmediata y de su marco, se encontrará en el movimiento de interacción: el interés grupal en un momento determinado se encuentra en el intercambio de las impresiones; la experien-

cia de la inestabilidad relativa es aquella de la desestructuración morfológica que se inicia cuando «sus miembros se alejan de ellos [los grupos], un hecho concerniente a un individuo tiene interés para el grupo únicamente que por un determinado tiempo, siempre y cuando los individuos se encuentren aproximados y que el acto o el estado de un acto pueda afectar la manera de ser y las actuaciones de los otros» (p. 130).

Halbwachs diferencia dos tipos de causas de transformación del marco social de la memoria inmediata: sea la transformación de la densidad de las relaciones sociales (por el número de participantes, por su proximidad), sea el nacimiento de una jerarquía de los papeles de los individuos en el grupo establecida por el hecho de que cada individuo participa en diversos grupos; existen vínculos entre las relaciones del grupo con los otros grupos externos, de los individuos al interno del grupo con los del exterior y de las relaciones de los individuos entre ellos mismos al interior del grupo. La transformación del marco de la memoria, tal cual ha tenido lugar en tanto la duración de la memoria inmediata, se encuentra descrita por Halbwachs como una lógica donde la interacción de los marcos de la memoria con el nuevo recuerdo encontrado es idéntica a la interacción del marco de la percepción con la sensación. Una vez más, el esquema permite pensar o anticipar el esquema que Piaget describirá (con los conceptos de acomodación y de asimilación) en la génesis de la inteligencia en el niño. Halbwachs explica: «En la medida en que nuevos objetos son descubiertos y que transitamos del uno al otro, en esa oportunidad desplegamos todo un trabajo de *interpretación*. En el curso de nuestras reflexiones, precisamente, establecemos una cantidad de lazos externos entre nuestras impresiones [...] que nos permiten revisar mentalmente las huellas relativamente durables que han dejado en nuestro espíritu» (p. 132; soy quien subraya).

Es decir, que el origen de la labor de los marcos sobre los recuerdos se encuentra en el primer trabajo —¿podría decirse espontáneamente?— que ha tenido lugar entre la estructura intelectual de la percepción y la sensación. El segundo momento, el del marco del pensamiento en relación con el recuerdo consistirá en el hecho del hábito adquirido en el vínculo del sentido inteligible de las sensaciones: «Estamos tan habitua-

dos en oponer los hechos sensibles y las operaciones intelectuales que no captamos inmediatamente en aquel conjunto de observaciones, aproximaciones [...] está [...] en alguna manera escindida cualquier percepción» (p. 132). Si es posible nuestro esfuerzo de localización, si podemos pasar en la memoria inmediata de nuestros marcos de la memoria al recuerdo, es a causa de que ese trabajo es un recorrido que regresa por otra senda que ha tenido lugar. La memoria consciente duplica una memoria no consciente; la experiencia de los límites de esta memoria inmediata es también la experiencia de la mutación de los marcos de esta memoria inmediata en los marcos de la memoria particular; la experiencia del límite será la experiencia del desinterés del grupo con relación a la memoria inmediata. Si «el conjunto de los recuerdos recientes, o tal vez de los pensamientos con los que se relaciona, forma un marco que perpetuamente se rehace y deshace, se debe a que en la medida en que nos remontamos más lejos en ese pasado inmediato, nos aproximamos al límite por encima del cual nuestras reflexiones [...] cesan de relacionarse íntimamente con nuestras preocupaciones actuales» (p. 138). El desinterés es aquí definido como el límite del campo de significación de la visión del mundo que unifica un marco de la memoria.

La fenomenología de la localización será entonces la del pasaje de un mundo al otro, del mundo de la memoria inmediata y de sus marcos a unos mundos múltiples de memorias colectivas acompañadas de sus marcos. «El marco del que hemos hablado hasta ahora, además de sus transformaciones permanentes motivadas por el desplazamiento del presente, debe pues adaptarse de modo duradero a esos marcos más reducidos pero a la vez más extensos, de la misma manera que en la comunidad más amplia [...] se encuentran implantados unos grupos más restringidos y más estables» (p. 139).

Esta segunda familia de los marcos de la memoria que son característicos de una dispersión desigual, jerárquica de los puntos de referencia, sobre todo por el hecho que se extienden más o menos en el tiempo, Halbwachs nos ofrece algunos ejemplos: amistad, profesión, familia, religión (p. 139). Más adelante estudiará los marcos de la memoria familiar, religiosa y de clase, inclusive cita de pasada una frase oscura que no será desarrollada en este libro y que es la siguiente: «sin olvi-

dar la sociedad de origen que cada individuo forma de alguna manera consigo mismo» (p. 139). He aquí una frase extraña pero significativa, es el complemento de la intuición ya descrita de una realidad continua que va de la memoria individual a la memoria colectiva, dado que los marcos de la primera son también los marcos de la segunda. Esta frase será desarrollada en parte en su texto póstumo: *La memoria colectiva*. No obstante, si Halbwachs la ha presentado de este modo tan extraño, él que es tan claro, es que ella tiene una función importante: esta frase ha legitimado en la segunda parte de *Los marcos sociales* el estudio de los marcos sociales de la memoria colectiva, en particular de los grupos religiosos y de las clases sociales, y, es a partir de esta intuición, de esta afirmación no fundada, que va a poder defender la idea de la reciprocidad entre lo individual y lo colectivo, que podrá decir que si la metáfora de una consciencia funciona para la sociedad dando un sentido a la noción de memoria colectiva, también es cierto que las metáforas de lo social funcionan para el individuo. Ciertamente, es reconocido que, en sus actos de memoria el individuo se apoya en los marcos sociales; pero también hay que admitir con Halbwachs que el individuo puede ser percibido como una sociedad. «Yo» debe ser un nosotros. Pero, ¿por qué es así? No obstante, creemos que podemos proponer dos hipótesis: la primera se impone por el texto que sigue y que propone la metáfora de una red próxima de caminos alrededor de una casa (los marcos de la memoria inmediata) y el comienzo de un cierto número de grandes rutas hacia puntos lejanos de las memorias pasadas, estables y particulares; esta metáfora es, por supuesto, una hipótesis geométrica de un sistema morfológico; sin embargo, la hipótesis geométrica no tiene reciprocidad: los caminos se extienden a lo lejos y no regresan; en contra, la otra metáfora (utilizada en un texto ulterior) es aquella de la sociedad de masa de las ciudades que se canaliza hacia ciertos grupos (amigos, religión, clases, etc.); aquí la reciprocidad habría podido ser sugerida por un retorno de los grupos a la sociedad de masa. ¿Por qué perder el tiempo mostrando las contradicciones en las metáforas? Porque ellas tienen un peso enorme en el sistema de pensamiento de Halbwachs y que es necesario anticipar aquí una conclusión que nos puede parecer contradictoria.

En la segunda parte (el estudio de los marcos en la memoria colectiva), utilizará los dos aspectos de la metáfora. La memoria colectiva familiar tiene por modelo casi exclusivo una memoria individual; pero la encuesta sobre las memorias religiosa y de clase se fundamenta en trabajos históricos; el equilibrio entre la obra y la metáfora habría demandado que los resultados encontrados por la historia religiosa y por la historia de las clases (estar al tanto que los marcos conflictivos son de unas formas distintas de las memorias) tengan su equivalente análogo en la memoria individual (en el caso de que la memoria individual funcionara como una sociedad). Sin embargo, la imposibilidad de unificar las memorias colectivas se encuentra en la aporía hacia la cual conducirá la obra; la imposible unificación de la pluralidad de las memorias colectivas en una memoria nacional tendría entonces por equivalente la implosión de la memoria individual en una multiplicidad de memorias particulares, donde cada una de esas memorias se identifica con un grupo. Podría señalarse retomando la tesis de Durkheim que a la anomia de la memoria colectiva debería corrësponder la anomia de las memorias individuales; si bien Halbwachs apuesta sobre la conveniencia de inventar lugares de unión que se hallarán en «el mundo y la familia». Si esta invención es factible, es ineludible que el reformador no sea un espejo de la implosión de lo reformado.

La frase no comentada conduce a un esquema esbozado en tres partes. Existe una memoria individual portadora de marcos sociales, es decir, estructurada por la sociedad; se encuentra una memoria en la sociedad a la manera de una memoria individual y, finalmente, se encuentra un individuo que sería el lugar de coexistencia y de interacción de memorias colectivas: un individuo que sería una sociedad. Ese esquema es importante incluso si no está diseñado porque nos introducirá inmediatamente en el corazón de la conclusión de esta primera parte de *Los marcos sociales*, una conclusión ambigua en cuanto a la lectura de la memoria individual que es descrita como «una parte y un aspecto de la memoria del grupo» (p. 144). Si bien es la segunda vez que la metáfora se complica en un momento decisivo del pensamiento de Halbwachs. Descartemos la idea de que Halbwachs haya podido confundir una memoria que sea la *parte* de un todo (la memoria indivi-

dual sería en este caso inmanente a la memoria colectiva) y una memoria que sea el *aspecto* de un todo (la memoria colectiva sería entonces solamente trascendente con relación a la memoria individual). ¿Cuáles son las razones de tal confusión? Dado que Halbwachs se inspira en la *Monadología* de Leibniz en la que cada monada es el universo mismo visto desde una cierta perspectiva. Ese modelo le servirá durante toda su obra posterior de sociología de la memoria, aunque la mónada de Leibniz —como ya sabemos— no tiene «ni puertas ni ventanas»; ella participa en el mundo creado pero no en el creador. El modelo no se mantiene en pie. Por otra parte, Halbwachs no desea conservar el modelo de Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* en el que existe una identificación de lo colectivo y de lo religioso puesto que no habría más reciprocidad entre el colectivo trascendente y lo individual inmanente. El distanciamiento de Halbwachs sobre ese tema en relación con Durkheim se hará manifiesto en el capítulo sobre la memoria colectiva religiosa: la religión no se define como la oposición entre lo sagrado y lo profano, ella es definida por un tipo de memoria.

La tesis ambigua aquí corroborada se encuentra en todo caso vinculada a una experiencia que confiere certeza al discurso de Halbwachs: localizar un recuerdo significa anticipar una totalidad de sentido y una visión del mundo que es la de un grupo que lleva o que ha llevado al mismo tiempo que yo el recuerdo; aquí la conversión del espíritu para recordarse se encuentra en el opuesto exacto de la conversión que podía proponer Bergson. La conversión de Halbwachs, antítesis de la conversión por medio de la intuición, es una especie de conversión preparada por Platón y fundamentalmente por Spinoza, es decir, la captación del recuerdo en su apariencia cualitativa y afectiva desde el punto de vista de la totalidad singular que es en este caso la del sentido mentado por un grupo y que era, en la *Ética* de Spinoza, el famoso conocimiento del tercer género, al que Halbwachs hará alusión en su conclusión postrera. Luego de haber afirmado que los marcos de las memorias colectivas conservan nuestros recuerdos más íntimos, matiza en lo que podría ser una participación de tipo platónico; salva alguna cosa de la particularidad de la memoria individual: los recuerdos encontrados en cada memoria serán diferentes pues

lo que cuenta es que todos los esfuerzos de los recuerdos de los individuos tengan como referencia al grupo y utilicen los mismos mecanismos del grupo (p. 145). Es esa ambigüedad general en cuanto a la particularidad de la memoria individual lo que permitirá a Halbwachs, en sus escritos ulteriores, modificar esta primera tesis según la cual la memoria individual sería un punto de vista sobre un grupo; más tarde, desarrollará la idea de que la memoria individual expresaría un punto de vista sobre el encuentro de dos grupos, presto a idear al final de su sistema una tercera alternativa...

4.2. *Los marcos sociales en las memorias colectivas*

Los marcos sociales son estudiados en la segunda parte de la obra donde lo principal de la propuesta de Halbwachs es pasar de la crítica de Bergson a la revisión de Durkheim y en reelaborar sus propias tesis sobre la memoria de la clase obrera. El plan de la primera parte está orientado por los progresos de la descripción intuitiva y fenomenológica de la memoria individual; el de la segunda parte, si bien se organiza tomando tres ejemplos al azar de memorias colectivas, se trata en realidad de una confrontación de la historia y de las memorias colectivas de la modernidad y de una progresión del pensamiento en una tipología seleccionada, yendo desde las disponibilidades de la memoria colectiva familiar para unificar las diferentes memorias colectivas, pasando por la conflictividad de la memoria religiosa y la anomia de las memorias de clase, finalizando en una clase obrera sin memoria. La estructura y la génesis psicológica de los marcos de la memoria que van de la percepción a la idea han sido completadas en la primera parte, serán esencialmente las funciones sociales de esos marcos que pasarán ahora a ser el centro de interés.

El marco social de la memoria familiar corroborará los análisis de la primera parte: la percepción inicial del niño es la apropiación de una clasificación de nociones ocasionalmente intelectuales (los nombres y las relaciones de parentesco) y representadas por imágenes (el niño se encuentra subordinado a una primera socialización que le obliga a manifestar un determinado sentimiento frente al padre y un sentimiento diferente ante

madre). A ese primer marco que ha estructurado la base de la memoria familiar, el hombre tiene continuamente acceso por el juego de los nombres, remite simultáneamente a una idea (el padre en el sistema de parentesco) y a una imagen (las cualidades físicas, intelectuales y morales particulares de este hombre).

Si los marcos sociales de la memoria individual descritos en la primera parte de la obra descansaban generalmente en una reflexión, una generalización de la noción de marco social tal cual la expuso Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Halbwachs se apoya en esta segunda parte en una relectura y una generalización de los marcos sociales en tanto que visión del mundo de una clase, tal como su propia introducción la había establecido en su tesis. Expresándolo brevemente, la memoria de una clase no es susceptible de ser pensada —es el caso de Durkheim— como un pensamiento colectivo dado que ella originariamente, conforme con la tesis de Halbwachs, es un sistema de clasificación social: en primer lugar, el pensamiento de una clase es un pensamiento de valores que jerarquiza la sociedad global y legitima el lugar de esta clase en la jerarquía, el marco social es inicialmente el marco de un sistema de valores que unifica tanto los pensamientos como las memorias colectivas. Para llegar a la idea general de que todo pensamiento colectivo es al mismo tiempo memoria colectiva, era necesario establecer el pensamiento colectivo sobre una trascendencia que no fuera religiosa: ese será el rol de la normatividad ética, tal como será descrita en la familia desde la sociabilidad inconsciente primaria del niño hasta los poderes de la familia en reafirmar esta normatividad dejando atrás al individuo y a las generaciones. «El espíritu de familia», el marco social construido por la familia sobrepone una memoria de la identidad y del prestigio a las lógicas de parentesco pensadas y vividas desde los comienzos por el niño; «el espíritu de familia» será el ideal movilizador del niño al servicio de la moral. Al lado de una moral de la coacción, el honor de la familia asumirá la función de la religión primitiva de la familia en los Romanos. El ideal se reencontrará en la memoria colectiva religiosa bajo el manto de la santidad de la Iglesia, bajo la forma del honor y de la memoria colectiva de clase. El espíritu de familia sirve pues de modelo a los otros marcos estudiados dado que totaliza

unos recuerdos dominantes de hechos y de personas, o sea, de nociones que son a la vez abstractas y concretas, unificando juicios de identidad y juicios de evaluación. Pero únicamente la memoria familiar alcanza tal grado de perfección en la evaluación puesto que se encuentra en su naturaleza plantear un problema primordial y resolverlo: el de la interacción de los diferentes marcos de la memoria.

4.3. *La interacción de los marcos sociales de la memoria colectiva*

El problema de la interacción de los marcos sociales de la memoria individual había encontrado en la primera parte del libro, dos tipos de respuestas: la de la jerarquía de los marcos (en el sueño y en el despertar) donde dominaba el lenguaje, y la de la oposición entre el denso intercambio de los puntos de referencia de los marcos de la memoria inmediata y la dispersión de los recuerdos-referencias en el marco restringido de las memorias colectivas particulares: familia, religión, etc. Partiendo de las memorias colectivas particulares (la memoria familiar, religiosa y de clase), otras formas de interacción emergerán: los únicos elementos comunes a esos marcos serán los de orden psicológico que estarán hechos de nociones semi-intelectuales y semi-figuradas; los otros elementos serán de orden histórico como resultado de un cambio de densidad morfológica que puede incrementarse o disminuir. Desde esas lógicas psicológicas e históricas, Halbwachs, en la segunda parte y en la última conclusión de *Los marcos*, intentará introducir una metalógica, una nueva filosofía de la historia, una nueva filosofía del progreso, una nueva ética donde el desarrollo morfológico suplantará aquello que en Durkheim era más bien presentado como un incremento de la complejidad de la sociedad. Los marcos de la familia identificados con el sistema de parentesco son comunes a toda la sociedad y en un comienzo se encuentran en deuda con una lógica racional universal. En cierto sentido, para cada familia esos marcos son una totalización legitimadora de una historia particular realizada por los individuos particulares de ese grupo familiar. La interacción de los marcos de la memoria familiar con

todos los otros marcos se presenta y será señalada en la conclusión de *Los marcos sociales* como poseyendo el valor de un modelo ejemplar del que debemos inspirarnos para una solución que quedará en suspenso.

En efecto, no existe un conflicto necesario entre las múltiples familias dado que ellas forman parte de una especie particular de un mismo género: el parentesco. La historia de cada familia parece seguir de un modo bastante libre un itinerario donde alternan periodos de aislamiento, de búsquedas de interacción y de examen de una continuidad secundada por una ruptura original. Existe pues, con unos ritmos característicos en la vida de la familia una estrategia de contactos y de repliegues que hacen voluntariamente interactuar los marcos de la memoria de la familia con los marcos de la memoria de otras familias; al mismo tiempo, involuntariamente, el reforzamiento o la desaparición de los lazos de cada individuo con grupos externos o el peso de las crisis de la sociedad global sobre la familia, multiplican las interacciones de los marcos sociales de la memoria familiar con los otros marcos sociales de la memoria sin que esta interacción haya sido deseada por la familia. Pues existe interacción tolerada y estrategia de interacción. Los marcos de la memoria familiar son, por tanto, un lugar de contactos virtuales con toda la sociedad, contactos que serán evaluados en el corazón mismo de la familia; es la libertad y la negociación de esos contactos los que podrían fundar una metalógica del progreso social.

A diferencia de los marcos sociales de la memoria familiar, los marcos sociales de la memoria religiosa no permiten ni libertades ni negociaciones. Ellos son por definición unos marcos conflictivos y exclusivos. La conflictividad interna en los marcos de la memoria religiosa es debida a la separación entre esos marcos intelectuales que remiten a la memoria dogmática y los marcos representados por imágenes que remiten a la memoria mística. La esencia de la religión católica, tomada como ejemplo en este caso, no deja ningún espacio a las relaciones de la reciprocidad nocional entre conceptos e imágenes: la memoria religiosa es memoria de la eternidad y de su significación, eso es lo propio de la memoria dogmática tal cual se revela en un momento primitivo de su historia, como también en cada momento sucesivo. La memoria dogmática

es la que anima el clero; los conceptos proporcionan la identidad racional de la religión como captación de una significación y de un vínculo eterno donde cada momento se encuentra en relación con un mismo periodo de la historia que es el de la vida de Cristo. Los místicos pretenden revivir un momento de esta historia en una vivencia emocional y en contacto directo con lo sagrado. Los marcos de la memoria dogmática se encuentran en conflicto a todo lo largo de la historia con los de la memoria mística: en lo fundamental, la memoria dogmática destierra de la memoria colectiva de la sociedad las memorias que ella combate; solamente las conserva bajo forma simbólica en la medida que esos símbolos puedan completar un hecho de los primeros tiempos del cristianismo, siempre y cuando esta memoria mística ofrezca calor y vida a una memoria un poco fría y rígida. Los marcos de la memoria colectiva religiosa tienen por misión adaptar la memoria de la sociedad cristiana primitiva a un presente siempre cambiante. Permitiendo la reconstrucción de un pasado en función del presente, en otras palabras, en función de las demandas políticas, sociales, estéticas, normativas de todo orden del presente. Sin embargo, la memoria tiene por propio expresar que esas verdades son eternas y no puede soportar ningún cambio. Los marcos de la memoria religiosa van por consecuencia a transformarse para hacer posible su creencia central: su «acomodación» consistirá en la destrucción de las memorias extranjeras, sociales o religiosas, aparecidas antes y durante su historia (destrucción que ha tenido lugar persiguiendo a esas memorias de la memoria colectiva o haciéndolas inaccesibles a la memoria por un trabajo de elaboración simbólica); su «asimilación» ha tenido lugar por la integración de la memoria mística en la memoria dogmática. Ese cambio tiene una doble dimensión: por una parte, es un olvido por esquematización abstracta del contenido original de las creencias y, por la otra, expresa la tolerancia hacia la memoria mística en la medida en que ésta significa un retorno a las fuentes de la memoria religiosa. Si la crisis producida a la memoria dogmática por la memoria mística parte del hecho de una disminución del contenido de la memoria original, disminución que se manifiesta por su esquematización, disminución que se expresa por el hecho que desde hace mucho tiempo ha dejado de ser una rea-

lidad viviente, al contrario, el cambio por el cual la memoria dogmática se abre a la memoria mística nos remite a un tipo de explicaciones distintas. Ella es una *ampliación* del sujeto colectivo portador de memorias hacia otros grupos del presente, de allí reside su interés por el misticismo. Los marcos de la memoria religiosa destruyen las otras memorias. En esos marcos, la continua reconstrucción del pasado en función del presente se presenta como una antítesis a los marcos de la memoria familiar. El objetivo de la memoria religiosa es ampliar la base del grupo y de conseguir la unificación forzada de todos los marcos de la memoria colectiva bajo los suyos propios.

El último capítulo tiene un título revelador: «Las clases sociales y sus tradiciones»; significa que hay, en la historia de los marcos de la memoria colectiva, indudablemente, una historia de memoria colectiva de clase, si bien, hoy en día, no existen más los marcos de tradición. Incluso, el título es un anuncio de una evidencia de crisis, de aporía de la reflexión: la unificación de las memorias colectivas va a verificarse sino es imposible de derecho, al menos actualmente imposible de hecho. Continuando con la tradición de Durkheim, son las formas elementales de la clase social las que harán comprensible la complejidad de la modernidad. Como en su tesis sobre la clase obrera, Halbwachs retoma el ejemplo de la clase noble, el modelo de los marcos de la memoria colectiva de clase va a encontrarse en la memoria nobiliaria; no obstante, contrario a la familia, es tanto por sus marcos concretos particulares (las imágenes) como por sus marcos racionales (la clasificación) que la clase social es una clase-memoria de la sociedad feudal. El principio de clasificación afectiva de los hombres en una sociedad global correspondía en la familia a los hombres que eran sus miembros: el niño era socializado en la diversidad de afectividades presentes en un orden obligatorio. Al contrario, el principio de unificación es doble en la clase social: tal principio rige tanto el sistema de valores de la particularidad figurada de los hechos y de los individuos de una familia noble así como las relaciones externas de los grupos de la nobleza entre ellos. Siempre y cuando los marcos de la memoria familiar fueran lógicos y afectivos, ese doble carácter estaba unificado por una ética de la memoria, por consecuencia la memoria de clases es triple: lógica, afectiva y evaluativa. El valor sirve

subjetivamente de sistema ético en el interior y objetivamente de principio de conocimiento de la jerarquía externa. El cambio de los marcos sociales de la memoria de clase será simultáneamente un cambio de la base morfológica y un cambio del ritmo. La historia científica asume una nueva función; ya existía para comprender que los marcos sociales de la memoria familiar se habían diferenciado en un momento de la Antigüedad; ella existe para mostrar que la transformación de la memoria religiosa a todo lo largo de la historia ha tenido lugar para evitar el cambio histórico que aportan los místicos o los otros grupos en la relectura de la historia original.

En la memoria de las clases se encontrarán en condiciones de igualdad las dimensiones del cambio y de apertura. El cambio que soporta el sistema de clasificación es debido al surgimiento de una clase de función a causa de la nobleza de toga; la nobleza de toga no se encuentra más vinculada a un hecho de armas instituyendo una nueva familia; no es un más episodio, es una función permanente; es un servicio (coetáneo de justicia y de recaudación de impuestos) que la nobleza de toga hace el rey. Esta nobleza de toga será el verdadero arquetipo de la modernidad en que el momento inicial será el de la negociación de los marcos de la memoria de la nobleza de espada y de la nobleza de toga o de función. El hallazgo de Halbwachs en los marcos sociales de la memoria individual residía en que los marcos integraban en tanto que visión del mundo la jerarquía pensada y la jerarquía de los hombres particulares; con esta idea se relaciona ahora la definición que Halbwachs daba de la clase social en su tesis sobre las necesidades de la clase obrera como sistema de estratificación y de su lugar en el sistema. En tanto que clase-memoria, la nobleza de toga va a heredar de una lectura proporcionada por la obra de Max Weber la idea de la legitimidad tradicional. La nobleza de espada será imitada por un breve tiempo por la nobleza de toga hasta tanto se legitime como clase de la nobleza; si bien la novedad principal permitirá a Halbwachs considerar a la nobleza de toga como un modelo para la modernidad, se halla en que la nobleza de espada tradicional no acepta juzgar como noble a esta nobleza de toga por la ficción que son las cualidades personales y no las destrezas técnicas que le confieren un prestigio tradicional. Con el surgi-

miento de los marcos de la memoria de la nobleza de función aparece, pues, una primera evidencia de crisis de la modernidad, que tendrá su resultado definitivo en la prueba que conocemos de la tesis de 1912: la modernidad conduce a una función de inclusión-exclusión de una parte de los hombres hacia la materia; clase sin memoria, la clase obrera excluida ya de la memoria colectiva es demasiado reciente para haber podido formarse una pseudo-memoria de grupo. La filosofía pesimista de la historia, que condujo hasta hace poco a la teoría de la clase obrera, reunirá así una condena de la memoria de función, ya que posterior a la nobleza de toga habrá una burguesía de función, y la sucesión de las nuevas formas de burguesía serán unas formas siempre nuevas de función. En breves palabras, la primera conclusión de *Los marcos sociales de la memoria* será una nueva lectura de los marcos sociales de las memorias colectivas presentada como antítesis de *La división del trabajo social de Durkheim*; si habíamos escrito recientemente (*Memoria y sociedad, 1967*) que *Los marcos sociales de la memoria* sustituyen la anomia de los segmentos de *La división del trabajo social* por una anomia de la pluralidad de las memorias colectivas no unificadas, era ciertamente apropiado pero totalmente irrelevante. La ética de la solidaridad orgánica en Durkheim era, se sabe, «especialícense». Ahora bien, es precisamente, como para la misma época que escriben Duhamel y Ortega y Gassett sobre la especialización acelerada que condena aquí Halbwachs. Esta condena viene del hecho de que Halbwachs que ha trabajado *El suicidio* de Durkheim, se apoya en la patología de la aceleración de la economía (el incremento acelerado de la riqueza o de la pobreza favorece el suicidio); Halbwachs, en 1925, condena la falsa ética de la falsa memoria de la postmodernidad. Si la multiplicación de las funciones genera una tal cantidad de memorias que no tienen más valor que legitimar a un segmento de funcionarios contra su público u otros funcionarios, se debe a que no existe más un tipo de legitimidad tradicional: dado que sólo puede evaluarse aquello que ha permanecido en el tiempo. El marco social de la memoria de lo efímero no es más que una caricatura de la memoria y un remedo de la legitimación racional: la ética de la memoria se convierte en la doméstica laboriosa de la ideología.

La conclusión general de *Los marcos*, incluso si convierte en coherentes, por el hermoso mito del tren de madera (p. 289), los análisis psicológicos de los marcos sociales de la memoria individual y los análisis históricos de los marcos sociales de la memoria colectiva, reaparece en una segunda conclusión que es como un ideal, tanto para el durkheimismo como para la sociedad futura. Es toda una nueva aproximación del progreso psicológico, histórico y social que propone el autor como orientación de una relectura de *Los marcos sociales de la memoria*. Por todas partes, recupera una metalógica del olvido necesaria para llenar la sociedad de hoy de la sociedad del pasado; el recorrido incesante de la memoria criticada por la razón del presente, se orienta continuamente en ampliar la base del grupo de hombres que se recuerdan; el único grupo conservado es la familia de la que Halbwachs subraya el vínculo con toda la sociedad. Parece rescatar la primera nota de esta obra sinfónica en la que habíamos deplorado —un sentimiento absolutamente excepcional en Halbwachs— la situación de la esclava amnésica y donde nos hizo alegrarnos que ella hubiese recuperado los marcos de su memoria. Justamente, esta nota reciente se convirtió en una consecuencia del eco de notas análogas de su tesis de 1912 depositando su confianza en una sociedad sin esclavos ni propietarios, una sociedad sin marcos de exclusión de la memoria.

5. La memoria colectiva como una experiencia de la memoria individual

En el comienzo era el diálogo...

El mito de la esquimal amnésica desea preparar al lector desde el prólogo tanto en la lectura de la noción de memoria colectiva como en la del marco social de la memoria. No obstante, la historia de la esquimal amnésica describe un hecho histórico y unas conductas sociales determinadas donde se manifiesta una teatralidad de la amnesia y una teatralidad no menos social de su curación. Desde el inicio del relato existe implícitamente un diálogo donde unas personas hacen unas preguntas a la niña quien no las responde y en el que unas personas inventan unos dibujos del Gran Norte o de las Anti-

llas para restablecer un diálogo que se identifique con la memoria. Es el mismo comentario de Halbwachs quien sugiere que la naturaleza primera de la memoria individual es el diálogo con la sociedad. ¿Dónde nació usted? ¿En qué lugar pasó su infancia? Es toda la fuerza y el *a priori* de la sociedad que se muestran en este ejemplo. Por la deportación, la sociedad colonial ha provocado la pérdida de la memoria individual; son esas preguntas que revelan la amnesia y serán esos dibujos los que la curarán. En el comienzo era el diálogo pero es la sociedad quien plantea las preguntas: «Nosotros acudimos a nuestra memoria únicamente para responder preguntas que los otros nos plantean» (p. VI). Si bien el prólogo nos ofrece tres tipos de cuestiones sociales que suscitan la memoria. La cuestión planteada en 1723, retomada en 1849 y releída por Halbwachs en los años de 1920 (la cuestión expuesta en el periódico) es la expresión de lo que rara vez es utilizado en *Los marcos sociales* y que será fundamental en el manuscrito póstumo de *La memoria colectiva*; una memoria que podría denominarse «una corriente de memoria social o colectiva» que anticipa la conclusión final de Halbwachs que une el pensamiento y la memoria, y recordando lo que señala acerca de la lectura: «Afiches, periódicos, manuales de escuela, novelas populares, libros, historias, etc. [...] permiten abrirse a una cantidad de corrientes de pensamiento colectivo».

El segundo tipo de cuestiones se encuentra planteado por unos hombres de carne y hueso de mi entorno; aunque también encontramos un tercer tipo de cuestiones que nos remite a la idea que yo mismo como individuo soy una realidad social. Son unas cuestiones que me planteo poniéndome en el lugar de los otros o situándome en el lugar del «otro generalizado». Las imprecisiones del vocabulario utilizado por Halbwachs en el prólogo, en tanto que la memoria como los marcos son unas veces sociales y otras veces colectivos, no encuentran verdaderamente respuestas que en un texto tardío del autor de la *Memoria colectiva*. Nosotros distinguimos al contrario la corriente de memoria en la que la tradición no tiene apoyo en el grupo, pero sí en un periódico, y tendríamos tendencia a llamarla una memoria social; la memoria colectiva como tal es en el estricto sentido la memoria de un grupo o de una sociedad y en el más amplio sentido, la memoria de la

sociedad nacional que integra todas las sociedades particulares. Conservaremos dos ideas generales del prólogo en lo que compete a la memoria colectiva y sus vínculos con la memoria individual: en primer lugar, la posición asumida por Halbwachs en llamar memoria colectiva tanto la memoria de un grupo real con el que establezco el diálogo, el cara a cara de la memoria —grupo que desde su interior construyo mis recuerdos, grupo gracias al que puedo apoyarme para abastecerme— que ese grupo indefinido que imagino cuando, para recordar, para localizar, del que asumo el punto de vista de su visión del mundo, de sus intereses, de su modo de sentir. La otra idea es no solamente la confirmación de la interacción y del diálogo entre la memoria individual y la memoria colectiva, si bien es una idea original, se encuentra apoyada en la tesis de una reciprocidad total: «Puede decirse con toda certeza que el individuo recuerda cuando se sitúa en el punto de vista del grupo, y que la memoria del grupo [...] se manifiesta en las memorias individuales» (p. VIII). El prólogo señala justamente para *Los marcos* una doble intención que parte de palabras claves de Durkheim como la de «representación colectiva» (que puede ser a la vez colectiva en el sentido de lo «grupal» como en un sentido amplio de lo social puesto que una sociedad forma parte de la sociedad),* la otra condición antecedente es no tener en cuenta unas modalidades de la representación (éstas pueden ser la memoria, el pensamiento, la imaginación) y de no considerar su grado de consciencia, dado que no existen «saltos» en la Naturaleza de Halbwachs como tampoco los había en la de su maestro Leibniz: únicamente existirán grados de olvidos y de recuerdos; inclusive si no es siempre evidente, aun en el supuesto que ella sea desarrollada más tarde, la metáfora del claro-oscuro es ya central en esta obra, en esta idea de una especie de social colectivo que contiene cien formas. No hay salida del diálogo entre memoria colectiva y memoria individual; es desde la continuidad leibniziana y a partir del modelo de la monadología que debe pensarse la sociología de la memoria en la que no existe ni absoluto, ni olvido, ni comienzo de un nuevo recuerdo.

---

* «[...] une société fait partie de la société.» Así se encuentra en la página 343 del texto. *(N. del T.)*

La distinción sugerida por la misma dificultad expresada en el título entre lo «social» del marco y lo «colectivo» de la memoria, nos parece una hipótesis que debe considerarse; por otra parte, en *Los marcos*, la extensión del mito inicial de los dibujo-imágenes debe tal vez superar o revisar el único postulado de la simetría de la memoria individual y colectiva. Convengamos: el recuerdo que reaparece en la esclava no está hecho solamente de personas, sino también está hecho de objetos que han sido dibujados (choza, piragua); la memoria colectiva aunque se encuentre más allá de la sociedad de los hombres, es también una memoria de la sociedad de las cosas. En sus cuadernos y en las páginas descartadas de *La memoria colectiva,** Halbwachs intentará buscar esta ampliación en el campo de la memoria colectiva, se preguntará si la familiaridad, la proximidad con el medio de los objetos o sus caracteres lejanos podrían tener el mismo efecto que los del medio humano. La idea se encuentra en *Los marcos*, en la descripción de la memoria colectiva infantil en donde las cosas tienen el mismo grado de importancia que los recuerdos de las personas. Puesto que el olvido aparente es consecuencia de la desaparición de la memoria de los otros (p. 21), la prueba en contra del reencuentro de un hombre o de un lugar, sirve de testimonio que daría al reencuentro de mi recuerdo con el otro el sentimiento «de refrescarse la memoria», revela que el dato inicial no es quizá el de la humanidad o el de los objetos, sino aquel de *la familiaridad*; la familiaridad que es todo para el niño con el objeto, con el otro y con el hombre. Si la experiencia varias veces descrita por Halbwachs del reencuentro de mi memoria individual y de la memoria colectiva es una experiencia en primer lugar afectiva, que la hemos mencionado (la noción de «refrescar» la memoria), es por unas razones que se nos manifiestan como una fenomenología de la reconstrucción del pasado en que, el teatro reconstruido de los otros (las personas y las cosas y las nociones), somos nosotros quienes mismos hacemos renacer nuestros sentimientos en el presente teniendo la ilusión de reencontrar la afectividad de otros tiempos. Esta familiaridad debe entenderse como una noción

* Aparecerá en esta misma colección una edición más acorde con el manuscrito dejado por Maurice Halbwachs de *La memoria colectiva*.

fundamental que se encuentra presente en las páginas en que Halbwachs estudia la socialización primaria del niño con el parentesco, es decir, esa experiencia de vincular unas clases de afecto con unas clases de rol o unas clases de noción, recordarse representa el renacimiento del diálogo, los lazos entre la memoria individual y la memoria colectiva; recordar significa cada vez hacer revivir un poco la socialización primaria del niño: el itinerario del recuerdo personal va del sentido al valor emocional, el valor «emotivo», dice Halbwachs (p. 97), todo este itinerario parece el camino inverso de los progresos de la inteligencia y de la memoria en la construcción de la función simbólica. La función social de la memoria es por supuesto el regreso dichoso a la infancia; ironizando sobre la idea de la memoria absolutamente individual, Halbwachs describe cómo la sociedad en el momento que libera al anciano de toda función, lo consagra como notable de la memoria colectiva: una memoria «sin la presión de los prejuicios y preferencias de la sociedad de ancianos» (p. 106). Su memoria nostálgica de la infancia se revela como una primera función social, si el presente de la representación colectiva es coacción social, es deber, el pasado en tanto que nostalgia es amor o deseo por la sociedad que ha dejado de ser. La memoria es entonces una función socialmente útil dado que el amor nostálgico compensa los excesos del presente social. Si la memoria social parece en este libro poco diferenciada de la memoria colectiva, es probablemente por motivo de una exigencia abrupta de reciprocidad que está indicada en el comienzo del libro; dado que esta reciprocidad que se buscaría inútilmente por el lado de la lógica no es más *que una reciprocidad de la familiaridad del sentido compartido*; es debido a que el retorno a la socialización infantil es un regreso al lenguaje como convivencia del sentido, convivencia del sentido de las palabras compartidas por el otro, el otro de una sociedad, bajo su aspecto colectivo de sociedad exterior o su aspecto social interior (el otro imaginario de mi yo interior que me nombra al mismo tiempo que las cosas y los hombres). Tres formas de alteridad que por exigencia de un vínculo de reciprocidad Halbwachs no se arriesgó en separar demasiado.

Es la experiencia de la transformación de un interés difuso que se encuentra disponible en una proximidad de intereses

que es un primer paso de la memoria inmediata de nuestro entorno a la memoria colectiva propiamente dicha; entrando en una región de sentido importante, experimentamos la coherencia de la memoria colectiva como coherencia de un sentido y de un sentido que bajo una nueva forma nos resulta familiar: «Si bien formamos parte, simultáneamente, de varios grupos [...] cuando más nos mantienen unidos, somos más capaces, como si se trataría de recuerdos muy recientes, de regresar en un movimiento continuo hacia su pasado, lo más lejos posible» (p. 138). Habrá que esperar la página 146 para observar como la memoria colectiva identifica cualquier grupo bajo el modelo de la memoria familiar. La memoria colectiva familiar, retomando el mito inicial del libro, está definida en relación con la memoria individual. Halbwachs reconoce aquí, desde un comienzo, que semejante a las mónadas la consciencia colectiva familiar es una realidad indivisa que cada quien expresa a su manera «como en otros tantos terrenos diferentes» (p. 146). Reconoce incluso que existen consciencias únicamente individuales, esas consciencias «permanecen bajo ciertas consideraciones impenetrables entre ellas» (p. 146); reconoce finalmente que hay una realidad superior que es la memoria colectiva, creada en dos momentos: una situación de vida cotidiana pensada como interacción y una intensa sociabilidad de impresiones y de opiniones (p. 146). Puesto que lo que crea un pensamiento colectivo es la interacción reiterada; aquí Halbwachs retoma el mismo esquema que ha ofrecido del trabajo de la inteligencia en la percepción y de la sensación bajo forma de memoria, el esquema se encuentra limitado por la comparación incesante de ideas en imágenes y de imágenes en ideas (p. 135). Una vez construido por la historia de la interacción, este pensamiento colectivo familiar se representa cada persona bajo la forma de una experiencia original. La experiencia original es igualmente una experiencia afectiva, y se encuentra en el límite entre la afectividad y el conocimiento: es la experiencia afectiva de la culminación del sentido, del placer de encontrar un sentido total desde nuestro único punto de vista individual sobre la familia: «Los miembros de una familia perciben bastante bien que en ellos los pensamientos de los otros han creado ramificaciones de las que no pueden seguirse ni compren-

der el diseño, en su conjunto, que con la condición de aproximar todos los pensamientos y, de algún modo, vincularlos» (p. 146). Esta experiencia del pasaje de la consciencia individual a la consciencia colectiva, en su interioridad, reúne la socialización original de la familia y la experiencia original que le corresponde, aquella de una totalidad preexistente y coactiva. Esta memoria colectiva familiar es, en efecto, ejemplar y única. Expresa el modelo de referencia de todas las memorias colectivas por su condición preexistente, normativa, habitual y delimitadora de nuestro lugar (p. 147). Ella es única en su género, puesto que es también memoria afectiva vinculada a una red de funciones de parentesco. Esta memoria colectiva familiar ha sido la memoria inconsciente de cada hombre y es quizás por eso la memoria colectiva que da paso a las otras memorias colectivas. La memoria familiar —memoria inconsciente— de un sistema de parentesco muestra la socialización del individuo presto a desempeñar un rol en todo sistema y a percibir todo sistema como un sistema de roles. Memoria incesante del parentesco, la memoria familiar es la memoria de toda la sociedad puesto que ella es la reproducción; la memoria familiar es un modelo de memoria normativa, en la medida que es una necesaria reiteración para las otras memorias colectivas, la ética nacerá como una ética de la solidaridad en el grupo, es decir, de identidad con el grupo. Esta ética cambiante no tendrá necesidad de reiteración, sólo la familia ha vinculado la ética con la reiteración: «En nuestras sociedades, antes del matrimonio, ni el hombre ni la mujer no están al corriente, [...] del orden de ideas y de sentimientos que les serán impuestos [...] Si bien los dos obedecerán unas reglas tradicionales que han aprendido inconscientemente en sus familias, como también sus niños las aprenderán después de ellos» (p. 148). La familia es el modelo de toda jerarquía social concebida como un sistema que establecería un rol obligatorio a un individuo: «No existe un imperativo más abstracto, nada donde la rigidez se conforma como una necesidad derivada de las leyes naturales, que las reglas que definen las relaciones entre padre e hijos, marido y mujer» (p. 162). «En tanto no salgamos de la familia, a diferencia de otros grupos en que los miembros pueden relativamente cambiar [...] de un lugar a otro, uno permanece bajo las mismas relaciones

de parentesco [...] un hijo será siempre el hijo de su padre [...] En ninguna parte, el lugar del individuo parece tan predeterminado, sin que sea tomado en cuenta aquello que desea y lo que es» (p. 163).

Memoria primera de una jerarquía inmutable, la memoria colectiva familiar permite pues la memoria de las jerarquías cambiantes de los otros grupos sociales. La memoria colectiva familiar es simultáneamente el espacio del máximo de dominación del sistema social jerárquico y el único lugar donde el individuo es reconocido por sus solas cualidades personales. La familia es, en consecuencia, el lugar social por excelencia donde la memoria colectiva es la memoria de individuos en el pensamiento de otros individuos (p. 163). Memoria primera de la humanidad, la memoria colectiva familiar es doblemente una memoria colectiva; ella es memoria colectiva de su función social (en este caso el parentesco) de la que conserva memoria como de un sistema lógico de roles racionales; ella es, por otra parte, memoria colectiva de un sistema de sociabilidad interindividual, es decir, de un sistema peculiar de afectividad, de amistad o de amor. Más allá de la memoria funcional, colectiva del grupo en su particularidad de grupo en relación con otros grupos (el parentesco), la familia es el lugar donde se sedimenta, donde se concreta una segunda memoria colectiva que representa el tejido, la formalización, la realización de la singularidad de su experiencia de vida. Si la memoria colectiva del parentesco expresa de alguna manera la memoria de la condición externa del grupo, del modo en que el grupo se asemeja a toda la sociedad global y expresa la relación de funciones de los grupos con relación a los otros grupos y a las otras funciones; la segunda memoria colectiva expone la historia de las interacciones de los miembros de la familia con las voces procedentes de otros grupos y a los que ellos como personas contribuyen con otros grupos externos con la recepción de la sociedad nacional que incluye a las familias. El patrimonio familiar nace de la incertidumbre de la interacción de los miembros de la familia con los otros y entre ellos; pero es también —hecho único en su género en la sociedad— del libre juego de interacciones de evaluación que la familia y sus individuos tendrán sobre los otros, a más del sentimiento que tienen de las evaluaciones realizadas por los

otros, que nacerá toda una nueva normativa, toda una realidad propia de la familia: «el espíritu de familia». Esta segunda memoria de familia no es solamente una memoria de ideas o de hechos, es también una memoria de las normas que aseguran la identidad del grupo contra el cambio, pero también de su duración, de su futuro, de su reiteración en el cambio.

La memoria colectiva familiar concede una gran importancia a la dimensión del marco temporal de la familia y se está en el derecho de preguntar qué ha pasado con el lenguaje que era, en la primera parte de *Los marcos*, el marco dominante. En el presente, todo pasa como si ese marco era el tiempo; la función simbólica del lenguaje que relacionaba la imagen y la idea en la memoria individual parece haberse desplazado hacia el tiempo que asegura la particularidad psicológica de lo vivido familiar y su permanencia como imagen ideal de sí misma, propagada en la reiteración de la transmisión familiar. Sensible al tiempo, la memoria colectiva familiar registra el reencuentro del individuo y del grupo bajo la forma de un instante, bajo la forma de un choque temporal donde la memoria colectiva se recuerda del cambio que introduce la aparición de un nuevo personaje y recuerda totalmente que es la primera impresión la que será por mucho tiempo como el estereotipo o el esquema de la memoria de este individuo: «Desde el momento que la familia capta un nuevo miembro, le reserva un lugar en su pensamiento. No importa que se integre por nacimiento, matrimonio, adopción, ella conmemora el acontecimiento con una fecha, y se produce en condiciones de hecho especiales: de donde *nace un recuerdo inicial* que nunca desaparecerá...» (p. 164; es el autor quien subraya). La especificidad del uso mnemotécnico de los nombres en la memoria familiar explica, sin duda, porqué es el tiempo y no el lenguaje el marco dominante de esta memoria colectiva: es que el lenguaje pasa en la familia del lenguaje colectivo al lenguaje social, y del lenguaje social para lenguaje colectivo. Existe en los nombres una revelación del coeficiente temporal del lenguaje: los nombres se transmiten de los muertos a los vivos y de los vivos a los muertos, de lo real a lo virtual y de lo virtual a lo real, del tiempo social al tiempo colectivo para retornar del tiempo colectivo al tiempo social. La importancia que Halbwachs concede a esta lectura temporal del lenguaje se

encuentra confirmada por su reflejo que consiste en utilizar un mito cuando el momento es considerado importante, y en este caso se trata del mito «exultante» de la matrona de Éfeso.

El lenguaje de la familia en tanto que sistema de parentesco (los nombres del padre, de la madre, del hermano, etc.) es, en efecto, un lenguaje social tanto como lo era el de las palabras del lenguaje latente del sueño: esas palabras son las palabras de todos los grupos puesto que son las del parentesco en toda la sociedad; pero a ese lenguaje social de la primera memoria colectiva, racional, universal, de la familia se agrega un segundo lenguaje (un lenguaje colectivo) en la segunda memoria colectiva de la familia. Ese segundo lenguaje colectivo atañe los momentos de la historia única en sus particularidades de esta familia, es un lenguaje del grupo, un lenguaje hecho por las «palabras de la tribu», propio de un «léxico familiar». Si la memoria colectiva es siempre expresión de una significación compartida, que se sirve de un lenguaje social para exponer su universalidad; si la memoria colectiva es un saber oculto y esotérico, es porque ella utiliza un lenguaje restringido únicamente para el grupo, para dar cuenta del sentido compartido del secreto del espíritu familiar.

Colectivo e individual, universal y particular, el simbolismo del nombre remite tanto en su dimensión intelectual como en su dimensión figurada a los mismos personajes. Pronunciar un nombre, significa encontrar el significado compartido del nombre que es simultáneamente intelectual, figurado y moral, que se encuentra unificado bajo la forma misma de su sonoridad cuando se le pronuncia, como experiencia afectiva de la familiaridad del sentido (pp. 164-166). Surgido de una memoria social imprecisa, del nombre de un santo o de un emperador, el nombre memoria social se convierte en memoria colectiva en tanto es compartido activamente, afectivamente por el sentido de una familia. Pero en el momento que deja de ser un espacio de interacciones de sentidos afectando a todo el grupo, solamente queda el recuerdo en la memoria de unos pocos, cuando poco a poco va siendo abandonado, habrá como un retorno de la memoria colectiva del nombre a su memoria social; ese retorno será —si bien, en este punto, Halbwachs duda en *Los marcos* en calificarlo de reiteración, de indefinición del recuerdo— como una nueva virtualidad

para una futura memoria colectiva: «En fin, incluso en el caso de que mi familia desaparezca, ¿quién sabe si reencontraré familiares desconocidos o a unas personas que conocieron a mis padres, y para los cuales esos nombres y esos apellidos conservarían todavía un sentido?» (p. 167). La memoria del tiempo teje por tanto la memoria del lenguaje, el marco dominante del tiempo trasluce a través del lenguaje.

El tiempo no es solamente esta intuición del momento compartido del nombre o de la memoria del impacto del momento del comienzo de la manifestación de ese nombre en una persona de la familia, el tiempo es también otras de las formas de la memoria colectiva familiar, básicamente, por ejemplo, las formas de las alternancias de los ritmos cambiantes de duración. El nombre significa a la vez la permanencia del grupo y tal vez su ilusión de eternidad (p. 166). Justamente como el tren de madera que simbolizará la conclusión de la intuición central de Halbwachs de la noción como esencia fluyente de la imagen a la idea, el nombre será no solamente una posibilidad de regreso a la duración particular o a la eternidad, no solamente el paso de la una a la otra, sino también expresa una esquematización del tiempo: «Si bien el nombre designa para nosotros a la misma persona [...] como el grupo cambia, como su experiencia en relación con el mismo familiar crece acompañada de nuevas impresiones, al mismo tiempo, que pierde de su contenido por la desaparición de ciertos testigos [...] el recuerdo de un familiar no representa, en momentos sucesivos, el mismo conjunto de rasgos personales» (p. 166).

Marco social de la memoria de un individuo, el nombre es, por supuesto, una vía para llegar a la ley de su devenir, así como en la monada (ecuación matemática del devenir y de la memoria). Una característica muy particular de la memoria colectiva familiar, es posiblemente sus modalidades, sus formas de olvido. Es importante destacar una primera génesis del olvido social que no será esclarecida más que en la memoria religiosa y en la memoria de clase. Podría denominarse esta fenomenología del olvido el itinerario del falso olvido y del falso nuevo recuerdo. El nombre, el recuerdo, en general, de un punto de vista de la sociedad global no desaparece de ningún modo. El desinterés del grupo familiar, en un primer momento, de la memoria noble más tarde, así como la violen-

cia de la memoria religiosa que aparta las memorias hostiles fuera del campo de la memoria, serán especies de un mismo género: o sea el confinamiento de la memoria que permanecerá en alguna parte, en un lejano lugar o en un grupo marginal. Hace falta vincular esta intuición con la tesis de 1912 sobre la clase obrera excluida de la memoria colectiva.

A ese primer tema fundamental de una memoria sin olvido por parte de la sociedad global, se opone la descripción complementaria y sutil de la universal intolerancia de la memoria colectiva; lo que será tan evidente para la memoria religiosa se encuentra también presente en la memoria familiar. Halbwachs cuando estudia el olvido, en este caso, en el seno de un grupo familiar y no en la sociedad global, en primer lugar, comprueba que el olvido se encuentra vinculado al desinterés del grupo; este olvido es desigual; dado que algunos individuos no desean olvidar; la memoria individual sobrevive durante un cierto tiempo, aunque «ella se enfrenta rápidamente con la indiferencia general», tempranamente la intolerancia mnemónica del grupo se mostrará omnipotente: «Cuando la sociedad se enfurece, el individuo calla, y a fuerza de callarse, olvida los nombres que a su alrededor de él ninguno pronuncia» (p. 167). ¿Por qué Halbwachs se empeña en señalar la presencia de intolerancia en la memoria familiar cuando ésta será presentada al final de la obra como la memoria conciliante y conciliadora por excelencia? A causa de que tiene la intención de preparar el estudio sobre la conflictividad general de las memorias colectivas, puesto que para él no existe fenómeno absolutamente nuevo que no tenga su origen de luminosidad en la sombra o de sombra en la luminosidad; Halbwachs desea también desarrollar la idea de la conclusión de que un progreso es igualmente posible para la memoria familiar por la ampliación del grupo para hacer probablemente más libre al individuo.

La dificultad final de esta ampliación se encuentra vinculada al planteamiento inicial del aislamiento de la familia ante el mundo. Dado que lo específico de la familia reside en que es el lugar que pone al mundo entre paréntesis y que a su vez es conmovido por una activa influencia del mundo. Este aislamiento de la familia se manifiesta en la edad tardía de la modernidad, en tanto que en la sociedad arcaica la familia se encontraba sometida a una estrecha dependencia. El origen

histórico de la familia la confundía «con el lugar que ella ocupa [...] profesión [...] preocupaciones económicas o religiosas» (p. 155). Inclusive, la experiencia personal de la familia de ser el lugar que cuando niño, habíamos tenido nuestros primeros contactos indirectos con el resto del mundo; lugar en que situamos el mundo a distancia, la familia está en relación con el resto del mundo; grupo de parentesco, la familia pone de algún modo el mundo entre paréntesis. Es lo que le permitirá, más tarde, de ser un modelo del grupo como medio de controlar la interacción de las memorias; en efecto, sus interacciones externas podrán siempre compensar la intensidad y los ritmos de las interacciones internas.

Se ha dicho que la memoria familiar es la memoria del momento de la entrada del individuo en la familia. Esta sensibilidad al inicio del tiempo es *a fortiori* la del momento fundador de la memoria familiar: el momento donde precisamente el tiempo del mundo es colocado entre paréntesis para permitir el nacimiento de una nueva temporalidad, la que funda la pareja. Halbwachs describe, por segunda vez, con una extrema delicadeza, algo que se asemeja a la intolerancia. Esta vez se trata de la intolerancia de la pareja que olvida el tiempo de los otros y sitúa como un acontecimiento absoluto el momento fundador. En la joven pareja se presenta una tiranía ocurrente que decide implícitamente que no existe más el tiempo de su propia familia y que éste comienza con ella. Esta ruptura temporal es la que le procura la energía (sabiendo que la joven pareja actúa de mala fe puesto que no puede ignorar, quizás por las confidencias que han tenido de sus abuelos, que cada generación precedente ha hecho lo mismo que ella). El tiempo de la familia y de su memoria comienza justamente por la febrilidad de la ruptura de los tiempos con el mundo (p. 171). Esta ruptura corresponde a dos visiones del mundo: «Sí, a la lógica familiar que obliga que un hombre debe considerarse antes que todo como un hijo, no podía oponerse otra, aquella que lo autoriza a ser considerado como un marido o un padre, el hombre permanecería de modo indefinido en la primera familia» (p. 172). La joven memoria familiar, para tener fuerzas, deberá unirse a la memoria de otras familias contemporáneas. El conflicto de las generaciones asume aquí la forma en que la legitimación del conflicto de los hijos con

su padre consiste en identificar la visión del mundo de los padres con la visión del mundo de antes. Aquí se encuentra desarrollada obviamente la nueva idea que desea fundamentar Halbwachs, la del progreso por ampliación: «En todo el periodo de su vida activa y de su expansión, la familia, orientada hacia el avenir o absorta por el presente, busca justificar y reforzar su independencia en relación con las tradiciones familiares apoyándose en la sociedad más amplia de las otras familias contemporáneas» (pp. 174-175). Nos encontramos en presencia de una crisis normal del cambio social, de una crisis normal que es la crisis del progreso, es decir, la crisis de la confrontación de la dimensión racional del pensamiento social que se encuentra relacionada con el presente de una sociedad colectiva que incorpora la dimensión nostálgica de la memoria atada a la sociedad del pasado, la de sus padres. La racionalidad de la memoria familiar que va de crisis en crisis es una racionalidad del progreso, en otros términos, representa una experiencia generalizable para otros sectores de la sociedad donde en cada momento, el pensamiento racional del presente se enfrenta con el pensamiento mnemónico del pasado; este enfrentamiento libera (aquí se orienta más por el pensamiento de Lévy-Bruhl que por el de Durkheim) un «arte moral» que representa la crítica continua que la razón presente muestra de las carencias del pasado. Con relación a la tradición, el arte moral simboliza el arte del reacomodo, de la distancia, de la anomia, del vacío entre el presente y el pasado. Ese modelo familiar será retomado para describir la estrategia de los dogmáticos. En la conclusión general, la familia será utilizada como modelo del progreso por ampliación, pero también de modelo de un progreso de la armonía que no representa ni la violencia reaccionaria, ni la violencia revolucionaria. Lo que se prepara en esta concepción del progreso es una ética política de la República pensada como equilibrio, como progreso en el equilibrio y no en la tragedia. La memoria colectiva familiar ofrece, en efecto, el modelo de una ciencia del compromiso que es de algún modo espontáneo, una práctica generalizada de ese mito de Penélope del tejido de la tradición y del presente. Ese reacomodo, esta negociación se presenta bajo dos formas en la historia de las memorias colectivas familiares: al interior y fuera de una familia. Al interior de la familia repre-

senta la compensación ofrecida por la división de las generaciones que emerge desde el momento que los niños nacen: en ese momento, los abuelos pasando por encima de la generación de los padres, se dirigen a los nietos y les narran sus propias visiones del mundo; ellos están seguros de ser bien recibidos dado que los niños, por definición —al menos en esta época— se encontraban excluidos de la sociabilidad de la conversación. Esos abuelos relatan «el testimonio de las tradiciones casi desaparecidas» (p. 171). Cuando los niños han crecido y en su momento abandonan el hogar del padre y de la madre, el tiempo de la familia, que desde el comienzo existe como el tiempo de un proyecto, parece detenerse; una especie de nueva memoria reaparece más amplia que la memoria anterior, presentándose no solamente como la memoria de la pareja y de sus hijos, sino como la memoria heredada de los padres: esta memoria que, en su origen, se había simulado destruir por una ruptura definitiva y solemne.

Al lado de ese reacomodo de la familia, existe otra manera en que la familia puede ser un ejemplo para el futuro de la refundación de una sociedad que se encontrará desarticulada. Ese modelo, podría denominarse un modelo de la federación, de la negociación exterior, de la libre expansión y del libre repliegue sobre sí mismo con relación a los lazos externos que se entretejen. Es algo que se asemeja a la tradición proudhaniana, federalista del socialismo. En este caso, la familia es pensada como modelo de utopía para una sociedad del no conflicto, de la diversidad, de las negociaciones, de interacciones las más variadas posibles. Es por supuesto de esta interacción de las visiones del mundo, de la familia y de la sociedad global que trataremos aquí. Los roles del niño y del anciano, tanto en los inicios como en el final del ciclo familiar, nos parece simbolizar los momentos extremos de la separación de la memoria familiar con las memorias del mundo; tanto en el niño como en el anciano, liberados o privados de toda relación de actividad con el mundo, uno se encuentra ante una situación impuesta, un mismo poner entre paréntesis forzado del mundo. La interacción de la familia y del mundo dependerá de la historia de la sociedad global, es decir, del peso de la imposición de la sociedad arcaica o, al contrario, de la libertad de la modernidad; ella también dependerá para

una familia en relación con cualquier otra de la personalidad del jefe de familia y de su proyecto en tanto que individuo; en efecto, cada individuo es libre de aislarse en su interioridad como lo haría un escritor, o de no ser uno mismo y encontrarse fuera de su familia como sería el caso de un hombre de Estado; excepto en los casos de esas situaciones límites, la memoria familiar no acaba de estar en una relación de «variaciones pasajeras» de ampliación o de restricción, de dependencia o de independencia en consideración con las memorias familiares del mundo, y en relación con la memoria del mundo. Es esta interacción de las memorias la que llegará a ser, en principio, un modelo, en tanto que ella será fusión, complementariedad y transacción de los principios normativos de cada memoria. Lo propio de la memoria familiar consiste en evaluar en sus recorridos, en sus itinerarios, las memorias del mundo con las que se encuentra. Está en la naturaleza de la memoria familiar identificarse con la evaluación de las otras. Esta esencia no es sólo posible, no varía solamente cuando acompaña los viajes mundanos de esta memoria, ella es también constitutiva —como ya lo hemos enunciado— de la esencia misma del nacimiento de una familia que debe hacer un llamado a un sistema de valores más amplio proporcionado por sus contemporáneos en menoscabo de un sistema de valores más restringidos, el de sus familiares, con objeto de dar libre paso a una nueva pareja. Esta ausencia de determinación del pasado, esta ausencia de necesidad del presente, esta búsqueda de una nueva racionalidad en el intercambio de los juicios tanto a lo interno como a lo externo de sí misma, convierte a la memoria familiar en un modelo de inteligibilidad de las otras memorias colectivas (memoria de clase, memoria religiosa), a más de ofrecer un primer esbozo significativo de lo que podría ser una unificación de su multiplicidad.

La religión en *Los marcos sociales de la memoria* es en su integridad una memoria. Ella se agota en la noción de memoria religiosa y no es más que una memoria; Ya que no es hacia el ideal ético que ella orienta a los hombres, al contrario, la religión se orienta hacia la violencia hegemónica, la confrontación y la intolerancia. En este punto el divorcio es total entre Halbwachs y Durkheim. Además de que la libre influencia

recíproca de la familia y del mundo servía de modelo epistemológico a las memorias colectivas y de modelo ético para la sociedad global, ocurre todo lo contrario en ese capítulo sobre la memoria colectiva de los grupos religiosos. La memoria colectiva de las tradiciones de los grupos religiosos plantea otro modelo; su punto de partida no es más la relación entre la memoria individual y la memoria colectiva, ha habido un deslizamiento: el punto de partida se encuentra entre la historia y la memoria de un grupo, entre la historia y la memoria individual. En *Los marcos sociales de la memoria*, Halbwachs tiene un concepto de la ciencia histórica una concepción que no será la misma del final de su obra, es aún una idea de la historia exclusivamente nacional y circunstancial, en otras palabras, Halbwachs tiende a identificar la historia como ciencia con la memoria colectiva nacional.

Igual que la familia, aunque de otra manera, la memoria del grupo religioso es de cierto modo la memoria del mundo, pero la particularidad de esta memoria es de ser antes que todo una memoria simbólica. La memoria colectiva religiosa es, de entrada, una memoria simbólica de los orígenes de la civilización en la que nace esta religión; usualmente, ese simbolismo asume una forma poética, la forma de una leyenda. Esta memoria simbólica es generalmente la síntesis del conflicto entre dos culturas opuestas. Este era el caso de la religión griega en la que los historiadores reconocen dos tipos de religiones antagonistas: una religión arcaica de los dioses de la oscuridad y del interior de la tierra y una religión de los dioses de la claridad y del Olimpo. En este sentido, todo pasa como si Halbwachs sugiriese que existe un progreso religioso cuando se pasa de una terrible creencia a una creencia menos espeluznante, de la oscuridad a la claridad. Pero ese progreso, que es una selección de valor realizada por Halbwachs, se inscribe en otro aspecto del simbolismo. Si el primer aspecto del simbolismo reside en la búsqueda de una fusión sobre la forma en que la imagen considera todo aquello que es incompatible entre los modos de la pasión y del concepto, el otro aspecto del simbolismo reside en su dimensión sistemática: «No obstante, la ley del pensamiento colectivo reside en sistematizar, desde el punto de vista de sus concepciones actuales, los ritos y las creencias que provienen de su pasado y que no

ha podido hacer desaparecer : así, todo un trabajo mitológico de interpretación altera progresivamente el sentido, tal vez la forma, de las antiguas instituciones» (p. 182). En oposición a la memoria familiar, el «progreso» religioso no es reversible y mientras las viejas generaciones de los ancianos contribuían a reforzar la nueva memoria familiar por el hecho de transmitir sus memorias a los nietos, superando en cierta forma el conflicto de generaciones, sucede todo lo contrario en el dominio religioso que se mantiene en conflicto. El conflicto será la esencia de la religión que apenas instalada se encuentra amenazada por «renacimientos imprevistos, [...] de regresos ofensivos de creencias antiguas» (p. 182). En la memoria familiar, el pasado se oponía al presente en el conflicto de generaciones, pero por regla general el progreso estaba asegurado debido a que, precisamente si el pasado de un grupo particular lo hacía intolerante, el pasado se mostraba también como un medio para el progreso, no ciertamente por que habría habitado en el inconsciente sino porque reaparece en las lejanías del grupo, fuera de la sociedad, fuera de la memoria, en los mismos grupos que renovarán la modernidad y será el lugar de surgimiento de nuevas formas de sociedad, de nuevos valores, de nuevas memorias. Halbwachs se mantiene fiel en su oposición central a la tesis de Bergson, que planteaba que el pasado sea enterrado en nuestra interioridad, si opone Freud a Bergson, no es por preferir uno u otro inconsciente individual, sino para proponer el trabajo de simbolización del espíritu que descubre en *La interpretación de los sueños*, en contra de la tesis de Bergson que suponía que las imágenes en la memoria pura reaparecerían tal cual habían sido percibidas. La crítica hecha por Halbwachs a Freud se asemeja a la crítica que realiza de Bergson: se apropia del pensamiento del adversario y muestra su momento de crisis (en Bergson, las explicaciones materiales del sistema cerebral tan poco claras como las mismas tesis criticadas por Bergson a los materialistas del cerebro; en Freud, las interpretaciones sucesivas e inagotables del símbolo, reconocidas por el mismo Freud como la esencia de su sistema). Sin embargo, el último momento de la crítica es también el de su utilización, representa la utilización de las palabras claves del adversario contra el mismo adversario. Si utiliza el concepto clave de

esquema dinámico de Bergson es para rebatir su pensamiento, acontece lo mismo con el inconsciente y la manifestación de lo reprimido que vale para la crítica intelectual a Freud. La respuesta al inconsciente de Bergson se encuentra en el inconsciente de Leibniz: lo que es inconsciente en una mónada es su aspecto oscuro (claro-oscuro), en otra mónada es claridad, de otra edad (dado que el ser y su memoria evolucionan desde la piedra hasta el alma); el inconsciente del otro, el inconsciente de los otros, son las pequeñas percepciones de otra mónada: son, siguiendo la imagen célebre de Leibniz (su mito de la ola y las gotas de agua), las totalizaciones infinitas de las memorias imperceptibles de gotitas que se dan bajo la forma integral de la memoria de la ola, de su memoria consciente. Resulta que la interpretación sociológica de la represión de las otras memorias religiosas, así como del retorno de lo reprimido, se encuentran en deuda con la metáfora de Freud. La represión se presenta como una tentativa de destrucción incompleta tanto acá como allí; la conflictividad de la memoria religiosa busca una solución de compromiso entre aquello que le es útil y la muerte del otro; ora la memoria reprimida, escapa de la destrucción buscada, ora, por estrategia, la memoria represora conserva una parte de la antigua memoria, o bien como un hacer-valer del progreso religioso, o bien como una sustitución de sus propias incapacidades para satisfacer todas las necesidades religiosas, o quizá todavía como una reutilización, una reescritura del antiguo simbolismo, modificado hasta tal punto que resulta incomprensible como símbolo oculto. Un viejo mito no aparece más como un viejo mito en el nuevo sistema de creencias, el retorno de lo reprimido es debido a la acción de las memorias; la originalidad de Halbwachs resulta de que *todo viene del exterior*, todo viene de lo que se encuentra fuera de las fronteras puesto que no se sabía que existían unas realidades fuera de esas fronteras. Venidas de otros espacios, esas memorias supervivientes se encuentran fuera de la sociedad y regresan por el desquite: «fuera de la sociedad o, quién sabe, si en algunas de sus partes que se encuentran levemente sometidas a la acción del sistema religioso establecido, algo de esas religiones subsiste, fuera de la *memoria* de la misma sociedad, que únicamente conserva aquello incorporado a sus instituciones actuales, si

bien otros grupos han permanecido principalmente como eran antes...» (p. 183). Sin embargo, el retorno de lo reprimido se explica tanto por la reconstrucción de una situación original que por una influencia externa (p. 184). Todo pasa como si Halbwachs utilizara el esquema de la reconstrucción del recuerdo en su dimensión personal, como lo había descrito en la primera parte de *Los marcos sociales* donde muestra como la afectividad del presente fluye espontáneamente cuando el escenario del pasado ha sido reconstruido. Sin embargo, la posesión del conocimiento de la historia y de la historia religiosa que posee Halbwachs le permitirá renovar el esquema prestado de la memoria individual. En consecuencia, la nueva idea reside en que lo antiguo se encuentra incorporado a lo nuevo como una mnemotécnica del progreso religioso (pp. 184-185): «Para mejor mostrar la originalidad de la doctrina cristiana, los fundadores del cristianismo [...] la oponen al judaísmo tradicional» (p. 185). El pasado se encuentra presente en la memoria religiosa cuando tiene como función la de suplir la angustia de fundar lo inédito religioso (Halbwachs retoma aquí una idea clásica parecida a la de Marx en relación con la repetición en la historia, cuando justamente Marx describía al revolucionario francés que inventaba lo nuevo invistiéndose de héroe griego y romano). Esta idea, Halbwachs la retomará bajo otra forma, en un texto tardío *La topografía legendaria de los Evangelios* (1941), en que muestra una estrategia de legitimación de lo nuevo que se desliza tras los pasos de lo antiguo. Inclusive, descubriendo el progreso religioso, en lo que es su propia ideología del progreso, es decir, en una ampliación, Halbwachs anticipa sin saberlo la interpretación que Bergson dará de ese progreso religioso en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La memoria religiosa se presenta como un arquetipo de la doble temporalidad que caracterizará toda memoria colectiva, la duración histórica y la eternidad. Ciertamente, el problema había sido planteado por la memoria colectiva familiar, en la oposición entre la imagen relacionada y el concepto, pero enmarcado en la idea del simbolismo. En un primer momento, Halbwachs opone en el budismo lo intemporal, que sería lo moral, a lo histórico, que sería lo religioso (p. 189). Pero en el cristianismo, Cristo es un Dios, por definición eterno e inmutable; toda la esencia del

dogma del catolicismo como de su culto reside en la eternidad; si bien esta eternidad no aparece más que en un periodo determinado, el de la vida de Cristo y de los primeros cristianos. La esencia religiosa del pensamiento de la Iglesia consiste en asegurar desde sus comienzos el aislamiento y el monopolio de su dimensión eterna en relación con la dimensión histórica, es por eso que mientras la memoria colectiva familiar era el modelo de toda interacción de memorias colectivas (entre ellas actuaban y alcanzaban acuerdos), con la memoria del grupo religioso, uno se encuentra en la situación contraria: el grupo religioso «pretende establecerse de una vez por todas, o bien exige a los otros adaptarse a sus representaciones dominantes, o bien los ignora de modo sistemático y, oponiendo a su propia permanencia su inestabilidad, los relega a un rango inferior» (pp. 191-192). El tiempo de la memoria religiosa se presenta de ese modo como la antítesis del tiempo de la memoria familiar.

El tiempo de la memoria colectiva familiar residía en un equilibrio ético entre el pasado y el avenir, constituía un símbolo de la libre comunicación de las memorias; todo lo contrario de la memoria religiosa que se muestra como un modelo de hegemonía de una memoria que busca la unificación externa y violenta sobre todas las otras memorias colectivas. Si la esencia de la memoria familiar reside en la transacción, la de la memoria religiosa representa el conflicto y la destrucción de las memorias históricas en nombre de la inconmensurable superioridad de la eternidad. La jerarquía conflictiva de las memorias aparece con la noción de memoria dominante mientras que la memoria familiar ofrecía el modelo de una jerarquía aceptada, amada y respetada. El esquema propuesto por Halbwachs de la construcción de la memoria religiosa católica parece inspirarse en dos modelos: la memoria inmediata (descrita en la primera parte de *Los marcos*), donde las referencias son numerosas y en suma equivalentes, parece caracterizar el periodo de formación de la memoria colectiva católica, los primeros siglos en los que «la memoria colectiva se encuentra todavía dispersa entre una multitud de pequeñas comunidades alejadas en el espacio: éstas no se sorprenden, ni se inquietan, ni se escandalizan por el hecho de que las creencias no concuerdan de una comunidad a la otra» (p. 194). El se-

gundo modelo de la memoria religiosa católica ha sido también empleado por la memoria colectiva familiar: incorpora la idea de que las necesidades religiosas provienen del conjunto de la sociedad, vienen difusamente de la sociedad fuera del grupo religioso actual y se realizan, se materializan en un nuevo grupo, en una nueva memoria. Esta idea le permite señalar que el primer catolicismo respondía a las necesidades de la sociedad de su tiempo y no se encontraba en divorcio con esa sociedad, excepto en su notable crítica moral y religiosa (pp. 193-194). Además de que esta primera sociedad religiosa católica esperaba el retorno de Cristo y no podía oponer un presente a un pasado. A partir del mismo modelo de la extensión de creencias hacia otros grupos, se enfrenta ante el conflicto de las memorias: «Pero la sociedad religiosa percibe muy pronto que los grupos que ella incorpora progresivamente conservan sus propios intereses y su propia memoria, y que una masa de nuevos recuerdos, sin ninguna relación con los suyos, rechazan formar parte de los marcos del pensamiento» (p. 199). Esta hipótesis de una doble memoria católica (una memoria primitiva que correspondería a la memoria inmediata, y una memoria más tardía posterior al concilio de Éfeso en el siglo V, es decir, el momento de fijación del dogma) será verificada y retomada en una obra tardía, célebre, posterior, *La topografía legendaria de los Evangelios* (1941). Nos encontramos en el centro de la problemática de Halbwachs sobre la memoria religiosa: esta memoria pretende relacionar duración y eternidad, pasado y presente, dimensión afectiva, figurada y racional de la memoria. Halbwachs señala además que la memoria religiosa busca integrar todas las memorias colectivas en su interior: con su propio lenguaje, con su propio criterio, con sus propios símbolos: En este estado de su investigación, Halbwachs intentará hacer converger los datos provenientes de la historia religiosa y los resultados adquiridos de sus análisis anteriores sobre los marcos colectivos de la memoria individual.

En cuanto a Bergson, mostrará que la memoria es simultáneamente imagen y razón; en relación con el comienzo del libro mostrará que la consciencia colectiva es también reconstrucción del pasado a partir de los intereses y marcos del presente; en relación con su intuición inicial, constatará una cri-

sis que conduce a un saber sociológico que exprese confianza en un nuevo progreso. La memoria colectiva religiosa tendrá desde ahora otra función decisiva: personificará la antítesis de la memoria familiar, parece anticipar lo que será *El malestar en la civilización* para Freud; el adelanto de un naufragio cultural, el de la implosión por medio de la violencia de las unidades culturales, de las mismas unidades del espíritu y de la memoria. La naturaleza exterior, la naturaleza extensiva de la memoria colectiva, la contradicción general que busca la unificación de las memorias colectivas por medio de su desintegración se expondrá al final de la obra; sin embargo, aquí se mostrará la naturaleza insólita de la religión donde se oponen continuamente una memoria dogmática y racional y una memoria mística en imágenes; en tanto las tendencias federativas de la memoria familiar eran principio de vida, principio de esperanza, para reunificar una pluralidad de memorias colectivas indiferentes a la contradicción de los valores de una memoria futura de la humanidad; en tanto la memoria colectiva religiosa «arrastra en su seno la guerra como los nubarrones presagian la tormenta». No es menos cierto que la historia de la transformación de la memoria religiosa será continuamente testigo de una cierta idea de progreso por el compromiso y por la ampliación ante cada crisis suscitada por la crisis racional del presente enfrentado a las pretensiones de la tradición; la crisis de la memoria de los primeros siglos de la Iglesia llevará a la separación entre el clero y los profanos, en que el primero será fundamentalmente el portador de la memoria mientras que los segundos vivirán con el siglo; a la inversa, en seguida la memoria posterior verá a los dogmáticos (y su reconstrucción racional del pasado) oponerse a los místicos quienes partirán de una necesidad afectiva religiosa vivida en la Iglesia del presente para palpar una experiencia afectiva y figurada de lo sagrado que tendría el poder de ilustrar un sentimiento de los primeros tiempos de la Iglesia primitiva. En este punto, el profundo conocimiento que posee Halbwachs de la historia de los misticismos se identificará con el modelo general del marco de la memoria individual; la memoria mística desempeñará el rol de la memoria afectiva que renace del presente en el marco reconstituido del pasado ofreciéndonos la ilusión de recuperar la afectividad de enton-

ces. Pero la explicación histórica de las relaciones entre la memoria dogmática y la memoria mística se apoya en dos puntos consistentes que son los que siguen: el primer punto, enuncia la idea de que la memoria dogmática de la Iglesia es la memoria dominante; aunque también esta memoria que destruye en general, a todas las otras memorias, no siempre destruye a la memoria mística dado que considera que ella contribuiría, a su manera, a la reconstrucción del pasado religioso en función del presente. El místico representa la afectividad en imágenes tal cual es vivida en el presente. La memoria dogmática, a condición de transcribir por medio de una manipulación simbólica el discurso místico, respeta, a veces, por una extraña razón, esta memoria antagonista. Todo pasa como si la ley del progreso por ampliación había llegado a ser la ley del grupo religioso. El pensamiento dogmático considera a los místicos en la medida que el misticismo expresaría unas necesidades religiosas de marcos más amplios que aquellos sobre los cuales se apoya la Iglesia y el dogmatismo. Haciendo eso, ese progreso religioso de crisis, prolonga el momento original de expansión del judaísmo; aquí, la tesis del progreso religioso de Halbwachs y su avenir es, al pie de la letra, la misma tesis de Bergson de *Las dos fuentes*. Sin embargo, habiendo sido conseguida la jerarquía entre misticismo y dogmatismo, era necesario reencontrar un difícil paralelismo; era menester justificar que el misticismo era tanto una reconstrucción continua del pasado por el presente afectivo como lo era la memoria dogmática racional que hacía esta reconstrucción de concilio en concilio. Aquí, la historia reclamará a Halbwachs quien actualizará una vieja noción durkheimiana, discontinua y oscura, la de «corriente de pensamiento» que será más tarde central en su pensamiento.

La «corriente de pensamiento» es una noción que Durkheim retoma de William James y es utilizada en *El suicidio* en un sentido epidemiológico (las corrientes suicidiarias), se encuentra aquí usada como una metáfora de la tradición de un sentimiento tal como se maneja frecuentemente en la literatura (la corriente romántica, la corriente simbólica). Su importancia reside en una apuesta implícita por la continuidad que busca ciertas pruebas en las lecturas que los místicos hacen de los otros místicos. Dicho de otro modo, la tradición

mística está apoyada por unos pilares de la tradición que serán los libros y de ningún modo un grupo. Esa apuesta implícita se funda asimismo en un saber, el de la geografía religiosa donde se percibe como unas regiones (las del Sudeste, por ejemplo) son las mismas en las que sucesivamente han estado presentes los valdenses, los cátaros, los protestantes y los jansenistas. En suma, unas regiones donde está asegurada la continuidad de las herejías. Del mismo modo puede encontrarse esta continuidad no tanto en una geografía, sino también en una topografía de los temas: la herejía sobre unos temas culturales comunes desde la Edad Media hasta los Tiempos Modernos, por ejemplo, todas las críticas de la Iglesia en el nombre de la pobreza. La corriente de pensamiento y de memoria mística penetrará la sociología de la memoria de Halbwachs como un río subterráneo que por momentos aparece y en otros desaparece, como bien se encuentra presente en la metáfora de *Los marcos sociales de la memoria*. Aquí, la corriente de pensamiento místico o la corriente piadosa (p. 212) bosquejará una especie de memoria inmediata para la memoria mística, tal como la memoria primitiva de la Iglesia lo era para la memoria dogmática. Esta memoria inmediata está representada por la corriente de devoción que se refuerza en cada místico, de tal modo, que «una experiencia personal se presenta como la fuente de una corriente de pensamiento religioso que arrastra a todo un grupo de clérigos y de fieles de una devoción comprobada» (p. 213). Esta memoria religiosa, esa corriente de pensamiento-memoria mística, se encuentra vinculada a la noción de reiteración, de memoria oral, de leyendas; preparándose así una futura recuperación de esta corriente de pensamiento en el artículo sobre la «Memoria colectiva de los músicos» (1939).

La memoria colectiva de clase será problemática como los términos en que está redactado el título del capítulo de *Los marcos sociales de la memoria* que solamente habla de tradición y no más de memoria colectiva. Desde un inicio, Halbwachs advertirá que la memoria de clase será considerada como una memoria de jerarquía y prestigio dentro de una escala de valores siempre cambiante. Revive su tesis de 1912, en la que señala que la clase lleva consigo en todo momento el sistema de jerarquía de valores de las sociedades. Dado que

el lector viene de leer el capítulo sobre la memoria religiosa, es decir, de una memoria colectiva estructurada alrededor de la temporalidad de la dialéctica de la historia y de la eternidad, Halbwachs planteará simultáneamente el relativismo del sistema de los valores y la idea de que los valores corresponden cada vez más a un progreso del que sería capaz de realizar una sociedad en su conjunto. «En cada época existen obras que la sociedad puede realizar mucho mejor que en cualquier otra» (p. 222). Al citar la irónica frase de Nietzsche más allá de cualquier complicidad ideológica, sarcástica (sobre la memoria religiosa), se encuentra presente una atmósfera propia de los años treinta, una atmósfera que describe de lejos la noción contemporánea del «choque del futuro»; una atmósfera anticipadora del mundo de la postmodernidad, nuestro mundo, donde la fuerza impetuosa del cambio sustituirá el valor milenario de la tradición. Se trata de las clases para un siglo que no tiene más tiempo que perder. En la cita de Nietzsche (p. 222), es la memoria de la transformación de unos valores la que es evocada; los valores centrales de cada sociedad que explican las clases, han tenido siempre como contrapeso el respeto funcional de la tradición que está explicado en esos términos: resulta ineludible conservar los valores del pasado en la memoria para mejor contrarrestar las imposiciones del presente en nuestra sociedad. «Se trata de lastrar la sociedad del peso de una parte de su pasado. Puesto que se espera esa acción, es que se le respeta y se está vinculado a él» (p. 223). Ese texto paradójico es de una extrema importancia; se encuentra en la línea del pensamiento de Nietzsche; expresa con claridad que es inevitable rememorar, evocar los valores del pasado con el propósito de liberarse de ellos como determinación del presente, a fin de liberar la crítica de la razón presente para fundar otros valores. Existe una dimensión de liberación de la ética retrospectiva (que tiende a devenir algo así como una estética de la ética de la razón) de una memoria prospectiva que es fundamentalmente un deber de libertad de acción y de libertad de evaluación. En esa postura se encuentra (subyacente desde el texto de Nietzsche) el ritmo de una sociedad presionada por el tiempo: la idea que no se debe capitular sino adaptarse a esta nueva tendencia; en suma, reconocer lo que reconoció tempranamente Halbwachs: que la modernidad tie-

ne esencialmente, el peso de lo efímero y de la racionalización de las funciones, y que es la búsqueda de un compromiso en la antítesis (esta vez) entre la tradición y el presente que debe fundar la adecuada memoria de clase. La extrema urgencia de esa opción, la inminencia del drama de implosión que será evocado al final del capítulo, se expresa en términos tajantes: «Las reformas o la revolución». «O bien por una serie de retoques imperceptibles, la verdadera figura de las nuevas instituciones comienza a manifestarse [...] o bien una revolución hace caer las máscaras» (p. 223). Ese capítulo continúa la revisión ya realizada en 1912 en la tesis sobre la clase obrera, una crítica, esta vez no de Marx sino de Weber sobre la legitimación racional y el proceso de burocratización de la modernidad. La crítica que hace Halbwachs de Weber parte de una vieja idea de Durkheim de que no existe comportamiento racional cuando se concibe un nuevo valor: era la crítica de *La división social del trabajo*. El racionalismo descrito por Weber no proviene de las entrañas de la decisión es consecuencia de una reconstrucción posterior: es una racionalización secundaria. En la continuación del capítulo, Veblen y su tema de la lucha por el prestigio completará el argumento de Halbwachs, puesto que esta dialéctica entre el prestigio y la racionalización secundaria se encontrará en el corazón de la crítica de la racionalidad. Toda la obra de Weber, comenzando por *La ética protestante*, será ampliamente utilizada a partir de la idea de que la racionalización de los valores, de las funciones, será un sustituto ideológico de los valores de las cualidades personales en la memoria colectiva. Para expresarlo con brevedad, la legitimación racional de la pseudomodernidad no reemplaza en nada a la legitimación tradicional; únicamente la memoria social posee una moral, no puede existir una moral en el relativismo ideológico y racional de unos grupos de funciones efímeras. Halbwachs escribe esas páginas para nuestro tiempo; es por lo esencial los conocimientos históricos y en particular el conocimiento de la historia sociológica del nacimiento del capitalismo (Weber, Veblen, Brentano) que se encuentran entre sus objetivos. Esta lógica de la construcción histórica de la memoria colectiva es tan poderosa que frecuentemente Halbwachs tendrá dificultades en vincular su tesis psicológica sobre los marcos colectivos de la memoria individual y que la

aproximación intentada no superará la metáfora. Es la interacción entre la racionalidad crítica y la legitimación ética por la memoria que se encuentra en el corazón de ese capítulo. Halbwachs aparenta, como es costumbre, hacer suyas las teorías de Weber, sigue las huellas de los pasos del sociólogo y del filósofo que desea criticar. La oposición entre autoridad tradicional y autoridad racional será el objeto de sus críticas: «Nada muestra mejor hasta qué punto era necesario, en ese periodo, hacer un llamado a la memoria de la sociedad, para lograr una obediencia que, más tarde, se requerirá apoyándose en la utilidad de los servicios prestados y en las competencias del magistrado o del funcionario» (p. 224). En un comienzo era la jerarquía de las cualidades personales: esta edad efímera es tal vez la edad de oro, dado que la sociabilidad feudal parecería una jerarquía fundada en las libres preferencias y libres evaluaciones que establecerían las familias en sus interacciones. A esta ética, a esta sociabilidad *natural* de los sentimientos, de la amistad y del parentesco, se agrega rápidamente una racionalización política hacia lo alto: la memoria del servicio prestado (memoria del rey) y, por otra parte, la racionalización se ejerce hacia abajo (el nuevo rico): la amplitud de las posesiones o de las calificaciones profesionales concede derecho al prestigio por el servicio prestado. Como para el parentesco existe ahora identidad entre la memoria de un rol y el valor. El título de nobleza es, al mismo tiempo, el título de un hombre, así como el título de una función paterna era la memoria de la grandeza de un padre. En esto existe la identidad de la nobleza y de un hombre quien por la calidad de su acto ha fundado una dinastía con un título, con la jerarquía del honor, del poder y del tener. Pero resulta difícil pensar en una feudalidad sin rey. El modelo de la monadología que utiliza Halbwachs es un modelo imposible puesto que es una monadología sin Dios. Sin embargo, es lo que Halbwachs intenta y aquí se hace evidente, ya que cada familia noble representa una memoria del universo feudal, una memoria del sistema de valores del feudalismo, de la jerarquía de las familias nobles y, al mismo tiempo, de la particularidad de la familia que se recuerda. Es esta primera «armonía preestablecida» entre las diferentes memorias de valores (ya que cada familia de la nobleza tiene el mismo sistema, la misma presencia de unas fami-

lias, con la misma jerarquía, cada familia de la nobleza es responsable de sí misma y de las otras) que permanecerá como referencia a la norma esencial en Halbwachs para encontrar una respuesta a la crisis inminente: la de la anomia o la de la implosión en la que finaliza el libro. Si la edad de oro es la de la nobleza de clase —memoria de la jerarquía de las cualidades individuales, los avances que se establecen en el devenir de esas clases hacia la modernidad no podrá ser más que un falso progreso, no podrá ser nada más que una regresión. En consecuencia, resultará ineludible conciliar una lúcida e implacable filosofía pesimista de la historia, que conduce —como se sabe— a la exclusión de la sociedad y de su memoria de las grandes masas obreras, con (como ha sido el caso para el grupo religioso) unas ilusiones del progreso en la historia interna de las clases posfeudales.

El progreso legitimado a todo lo largo de la historia se presenta como una ampliación de la base demográfica de los privilegios: el progreso será un poco como el irónico homenaje del vicio a la virtud. La racionalización mentirosa de la ampliación transforma la moral de las tradiciones familiares en una ideología-historia de legitimación de los grupos utilitarios y efímeros. Es el gran viraje; ese es el gran viraje catastrófico de la historia que comienza en ese momento para Halbwachs con la falsa creación de la nobleza de función. La ampliación de la nobleza ha lugar a partir de toda una serie de ficciones en las que los valores centrales éticos del honor van a transformarse en valores de ostentación. En fin, es el rey (quien crea las mónadas y las noblezas) es quien decide por ello, y que el servicio prestado a la colectividad, el servicio del oro o el servicio en defensa de la justicia del rey, vale el riesgo absoluto de entregar su vida, vale el riesgo tradicional de la fidelidad, y que las cualidades de origen de la nobleza de toga puedan valer tanto como las de la nobleza de espada. Paralelamente, la nobleza de toga se legitimará al mostrar como una cualidad personal su éxito en la función, añadiendo a lo anterior, los matrimonios de la burguesía con la nobleza de toga, y se tendrá una generalización de la ficción desde el punto de vista de la sociedad: si bien la idea no expresa el sentimiento de la nobleza, representa el sentimiento general de la sociedad interpretado por el rey que hace de la ampliación de la nobleza

todo un progreso. Pero la historia se hundirá cada vez más en la mentira y en las ilusiones del «progreso». La nobleza de toga se legitima sobre la nobleza de espada como el catolicismo del Nuevo Testamento sobre el judaísmo del Antiguo Testamento. Pero después de este periodo de historias inmediatas, vendrán las memorias colectivas de clases particulares. El proceso del progreso cambiará: no es más en la clase que se busca el progreso, es en la sociedad global siguiendo un esquema que ha sido ya inventado en la memoria religiosa a propósito de los místicos. La demanda de nuevos valores tiene lugar en otro espacio (en la sociedad) y no en el grupo dominante; es un nuevo sistema de valores, son los valores del «trabajo», la beruf* de Max Weber, los valores del capitalismo naciente al aparecer en lugares diferentes con otras ilusiones, en un comienzo, puritanas, y luego convertidas en éticas del progreso. La ruptura reviste importancia ya que no existe más el rey; la monadología no tendrá un lugar central para mediar ante los distintos sistemas de valores, para interceder en su coordinación, para mediar en la unificación de las memorias. Las funciones se multiplicarán, cambiarán en su relativismo agresivo; en este lugar, se ratifican dos patologías sociales: la patología social de la función social propiamente dicha (desde la crítica de la nobleza de función, es evidente que Halbwachs da la espalda a la ética de *La división social del trabajo*); voltea la página de las corporaciones como el espacio de la legitimación moral que sería el de la moral profesional; es todo lo contrario lo que expresará: un lugar de unificación de las memorias colectivas y de las éticas relativistas y profesionales a las que se encuentran vinculadas, sólo se encontrará en la memoria *extraprofesional*. Halbwachs se anticipa en algunos meses a un libro que inaugurará todo un nuevo capítulo fundamental de la sociología: la *Movilidad social* de Sorokin (*Social Mobility*) que aparece también en 1925. Se adelanta en algunos decenios a la idea de la postmodernidad del choque del futuro: es que la experiencia de su tiempo, bajo la forma fascista y bolchevique, el adversario de la democracia se en-

---

* *Besogne* también se puede entender como *tarea* y en este caso, optamos por traducirlo como *trabajo*, dado que se presta más al sentido otorgado por el autor y *Beruf* se traducirá como *profesión*. (*N. del T.*)

cuentra en aquel lugar así como la ideología que lo legitima, la causa social que lo crea: *la fundamental aceleración de los tiempos* que la historia manifiesta que los ideólogos del futurismo, anunciaban triunfalmente, enarbolada por los nuevos ricos con relación a los antiguos y que, de alguna manera, confirman las nuevas formas de movilidad social que Halbwachs cita entre comillas, por más extravagantes que sean: el valor del cambio efímero del boxeador y de la «estrella» de cine (p. 262). La celeridad de la renovación de los modos de creación de riquezas alcanza a los grupos de funciones efímeras; sus memorias normativas no tienen el tiempo de consolidarse; su aislamiento, sus relaciones clientelares con las otras memorias los conducen a inventar una ética, una ética de sustitución. A los proletarios dominados sin memoria se les unen en consecuencia los dominantes de falsa memoria. Lo que amenaza, lo que ya ha comenzado, lo que se describe, con Halbwachs en 1925, como anomia de las memorias, es la imposibilidad de unificar una nación por su irrealizable memoria colectiva. Más adelante, plantea la imposible unidad de la humanidad por una irrealizable memoria colectiva y como una repercusión (si bien nunca lo expresó), en la medida en que el individuo es como una sociedad, en la medida de que cada una de sus memorias represente el arte de identificarse con una memoria colectiva, la multiplicación desenfrenada de las memorias colectivas efímeras, agresivas y escindidas, pone en dificultades y en peligro la unidad misma de una memoria de un hombre, de un espíritu. Delante de la tragedia que se prepara, como pensador de la República, como durkheimiano, como hombre «progresivo» como él mismo se autodenomina, Halbwachs propone un arte sociológico reformador. Que radica en concebir, inspirándose en el espíritu de lo que ha descubierto, la capacidad de negociación, el talento de la perseverancia y de la armoniosa interacción de la memoria familiar; por otra parte, resulta necesario imaginar aquello que hace falta, un espacio social que no pertenecería a ninguna profesión y que juzgaría las memorias, las éticas implicadas en las memorias de cada profesión; un espacio transversal fuera de las memorias profesionales análogo al mundo, dice Halbwachs. Es desde la familia donde la unidad se hace desde el interior en sociabilidad de los sentimientos y

es a partir de lugares transversales donde se juzgará a los hombres en nombre del valor de los individuos —aquí puede pensarse que, Halbwachs, rememora el célebre lugar donde ha luchado (la Liga de los derechos del hombre)—, será desde la familia y del «mundo» que podrían inventarse la evaluación y la unificación jerárquicas de las memorias de mañana.

En conclusión, Halbwachs cimentará el progreso en una ontología vinculada al pensamiento colectivo; el progreso será como Jano (el dios de los dos rostros): por un lado, incorpora una memoria fiel a la tradición que es examinada por ella, y por el otro, una razón vigilante tanto a los valores del mundo presente como a las determinaciones de ese presente: ese esquema vale como respuesta a la oposición de Bergson entre la memoria figurada y la memoria conceptual.* Ese esquema no sólo tiene validez para la realidad psicológica sino también para la realidad social: resulta tan perdurable como el trabajo reiterado de la razón. La actualización del progreso es la última palabra de *Los marcos*: Halbwachs vincula con la memoria del siglo XIX tanto la memoria del progreso saint-simoniano como la del progreso de Auguste Comte o la de Durkheim; la memoria del progreso socialista; la memoria del progreso republicano contra los peligros que la amenazan. La memoria es casi el espíritu de un progreso, en ese libro que anticipa la catástrofe, un libro que parece escrito para nuestra postmodernidad...

---

* Namer utiliza el término «mémoire en image» que traslado al español como «memoria figurada» y «mémoire en raison» que traduzco como «memoria conceptual». *(N. del T.)*

ÍNDICE